Alain BESANÇON

ESEURI DESPRE LUMEA DE AZI

HUMANITAS

ALAIN BESANÇON s-a născut la 25 aprilie 1932, la Paris. A absolvit Institutul de Studii Politice în 1952 și a mai obținut următoarele diplome: *maîtrise* (Istorie, Sorbona, 1954), *agrégation* (Istorie, 1957), doctorat în istorie (Sorbona, 1967), doctorat în litere (*doctorat d'État*, 1977). Cercetător C.N.R.S. (1959–1963), apoi profesor la École des Hautes Études en Sciences Sociales (1963–1992). Numeroase stagii ca profesor și cercetător la Columbia University (1964), Rochester University (1965), Wilson Center, Washington (1979), Hoover Institution, Stanford (1983), All Souls College, Oxford (1986), Academia de Științe a U.R.S.S.

Discipol al lui Raymond Aron, Alain Besançon este unul dintre cei mai proeminenți specialiști în istoria rusă și sovietică — zona centrală a activității sale academice și publicistice. Numeroasele sale lucrări științifice au fost publicate în toată lumea, începând cu prestigioasele periodice *Daedalus*, *Journal of Contemporary History*, *Encounter*, *Survey Commentary*, *Policy Review*, *Annales*, *Contrepoint*, *Commentaire*, *Archivio di Filosofia*, *Revista de Occidente*. Din 1983, publică frecvent comentarii politice în *L'Express*. A fost tradus târziu în țările Europei de Est, dar a avut mereu o intensă circulație clandestină, în special în Polonia și U.R.S.S. (*samizdat*). Academia Franceză l-a distins cu Marele Premiu pentru Eseu (1984) și Premiul de Istorie.

În 1996, a devenit membru în Académie des sciences morales et politiques. Scrieri principale: *Le tsarévitch immolé* (1967, 1991); *Entretiens sur le Grand siècle russe et ses prolongements* (în colaborare cu Wladimir Weidlé și alții, 1971); *Histoire et expérience du moi* (1971); *Éducation et société en Russie* (1974); *L'Histoire psychanalytique, une anthologie* (1974); *Être russe au XIX-e siècle* (1974); *Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses* (1976); *Les origines intellectuelles du léninisme* (1977, 1986; trad. rom. Humanitas, 1993, 2007); *La confusion des langues* (1978; trad. rom. Humanitas, 1992); *Présent soviétique et Passé russe* (1980, 1986); *Anatomie d'un spectre* (1981; trad. rom. Humanitas, 1992); *Courrier Paris-Stanford* (cu Jean Plumyène, 1984); *La falsification du bien. Soloviev et Orwell* (1985); *Une génération* (1987); *Vendredis* (1990); *L'Image interdite: une histoire intellectuelle de l'iconoclasme* (1994, 2000; trad. rom. Humanitas, 1996); *Trois tentations dans l'Eglise* (1996; trad. rom. Humanitas, 2001); *Le Malheur du siècle* (1998; trad. rom. Humanitas, 1999, 2007).

ALAIN BESANÇON

ESEURI DESPRE LUMEA DE AZI

Traducere din franceză de
ADINA COBUZ

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IONUŢ BROŞTIANU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BESANÇON, ALAIN
Eseuri despre lumea de azi / Alain Besançon; trad.: Adina Cobuz. – Bucureşti: Humanitas, 2007
ISBN 978-973-50-1556-5

I. Cobuz, Adina (trad.)

821.133.1-4=135.1

Eseurile cuprinse în acest volum au fost publicate de Alain Besançon î *Commentaire*, *Nova et Vetera* şi la editura Parole et silence între anii 1999 2006. (*N. ed.*)

ALAIN BESANÇON
ESEURI DESPRE LUMEA DE AZI

© HUMANITAS, 2007, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

TREI ORTODOXII[*]

Acest eseu pleacă de la premisa că există o vastă zonă de suprapunere între religiile naturale (sau păgâne)[1], religia din Vechiul Testament și religia creștină. Că totuși aceste trei religii, care se succedă cronologic, au câmpuri de viziune și de cuprindere inegale: cea de-a doua afirmă că propriul câmp este mai întins decât al celei dintâi, iar cea de-a treia — că al ei ar fi mai larg decât al celei de-a doua. Iudaismul biblic cuprinde ceea ce cuprinde religia naturală și pretinde chiar, prin ceea ce susține despre Dumnezeul cel viu, transcendent, creator, că ar fi chiar mai integrator decât ea. La fel, creștinismul afirmă că înglobează adevărurile cuprinse în religia naturală și că include tot ceea ce discerne iudaismul în Biblie, plus alte lucruri din ea pe care acesta din urmă nu le vede.

Însă rânduiala în toate aceste suprapuneri iscusite poate fi stricată. În ciuda popularității unor termeni precum

---

[*] Eseu publicat în *Nova et Vetera*, oct.-dec. 2004, ian.-martie 2005.

[1] Înțeleg prin religii naturale sau păgâne religiile ne-biblice. Iudaismul și creștinismul sunt două religii istorice clar identificabile, în vreme ce religiile naturale sau păgânismul sunt un concept sau o construcție teoretică. Noțiunea de religie naturală sau chiar de religie păgână nu poate lua ființă decât în cadrul religiilor revelate din Biblie. Din punctul de vedere al „păgânilor", nu există decât religii diferite, iar religiile ebraice sau creștine nu au nici un motiv să fie clasificate într-o categorie aparte.

„heterodox", „eretic", „iconoclast", „antidogmatic", consider că în cadrul unui sistem religios dat există un punct de echilibru în care toate părțile sunt în corespondență și în armonie, se lasă deslușite în interacțiunile dintre ele fără a fi ignorată vreuna, neputându-se elimina sau adăuga nimic eterogen fără riscul de a crea o anumită instabilitate. Acest punct de echilibru îl reprezintă ortodoxia. Or, numai plecând de pe o poziție ortodoxă vor putea să se înțeleagă pe sine păgânul, evreul și creștinul, doar astfel va putea evreul să-l înțeleagă pe păgân, iar creștinul — pe evreu și păgân. Dacă se vor îndepărta de ortodoxie, înțelegerea va fi denaturată.

Nu voi vorbi aici decât despre cele trei ortodoxii care se succedă cronologic și care întrețin raporturi strânse, și anume ortodoxia păgână, ortodoxia ebraică și ortodoxia creștină.

1. Ortodoxia păgână

Ortodoxia păgână se conformează ordinii lumii. Un tomist ar spune că ea cercetează legea naturală în măsura în care reflectă legea divină. Ortodoxia greco-romană a permis manifestarea filozofiei care s-a dedicat înțelegerii ordinii lumii.

Trebuie oare să vedem filozofia, în speță filozofia greacă și romană, ca pe o parte a religiei naturale? Cunosc dezbaterile care au loc pe tema conținutului religios al acestei filozofii. Cu siguranță că, la începuturile sale, ea se opusese zeilor cetății, ceea ce nu vrea să spună că nu era o religie ori că se plasa în afara religiei. Era o religie atee, dacă ne raportăm la zeii din mituri și la zeii cetății — în aceeași manieră în care creștinii au fost acuzați de ateism pentru că negau existența acelor zei. Și nu era o religie atee în accepțiunea ebraică sau creștină a cuvântului, deoarece ea

nesocotea existența Dumnezeului biblic, și deci nu era în măsură să-l nege.

Victor Goldschmidt consideră că nu putem găsi la Platon o afirmație clară care să-l identifice pe Dumnezeu cu Binele. Zeii depind de „divinitate"[2]. Concepția unui Dumnezeu personal nu se aplică Binelui. În opinia lui Platon, numeroase lucruri merită calificativul de divin: Binele, Ideile, Lumea, Astrele, Sufletul; Diès ajunge la concluzia că gradul de divinitate este proporțional cu gradul de Ființă. Întregul ființei este tot ce-ar putea fi mai divin.[3] Acest Întreg este anterior gândirii. Este compus din inteligibil, înspre care tinde intelectul. Sufletul se adapă și „se hrănește din contemplarea esențelor" (*Phaidros*, 247, d-c)*. Cum ceea ce nu este Ființă nu are ființă decât în măsura în care participă la aceasta, se va strădui să se înalțe înspre divin. „Acest efort ascendent trebuie să tindă spre regularitatea eternă a mișcării cosmice și spre eterna imuabilitate a Formelor inteligibile." Această urcare reprezintă un efort de imitare. Imitarea lui Dumnezeu constituie fondul filozofiei religioase a lui Platon.

În cartea „Lambda" din *Metafizica*, Aristotel ne vorbește despre un Prim motor care se află la marginea universului și care, mai mult decât atât, după părerea lui Ross, nu se situează în spațiu[4]. El se mișcă în virtutea unei cauze

---

[2] Victor Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Editions Aubier, Paris, 1970, p. 60.

[3] A. Diès, *Autour de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1972, p. 596.

* Platon, *Opere complete*, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Editura Humanitas, București, 2001, *Phaidros*, trad. rom. de Gabriel Liiceanu, pp. 331-413 (*n. t.*).

[4] David Ross, *Aristote*, Paris, 1971, p. 253 [trad. rom. de Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1998 — *n. t.*].

eficiente, fiindu-şi propria cauză finală. Este o fiinţă veşnică a cărei influenţă se răspândeşte prin univers astfel încât totul depinde de ea şi se mişcă inspirând dragoste şi năzuinţă. Mai întâi astrele, care sunt fiinţe vii, condiţie fără de care ele n-ar putea fi mişcate de dragoste şi năzuinţă; apoi fiinţele sublunare, în aceeaşi manieră, directă sau indirectă. Acest Dumnezeu nu este cel din Biblie, dar e de ajuns pentru a întreţine o viaţă spirituală, pe care Aristotel o situează în contemplarea divinului, după cum spune în faimosul pasaj din *Etica Nicomahică** (X, 7): „Dacă deci, în comparaţie cu omul, intelectul este ceva divin, atunci şi viaţa dusă în conformitate cu intelectul va fi, în comparaţie cu viaţa umană, divină. Dar nu trebuie să-i urmăm pe cei ce îndeamnă omul, că este om, să-şi mărginească gândirea la lucruri şi, pentru că e muritor, la lucruri trecătoare. Trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i este cu putinţă, să se imortalizeze pe sine, făcând totul în conformitate cu elementul cel mai elevat din el."

Zenon, primul stoic, dă tonul religiei Porticului prin imnul pe care îl dedică lui Zeus: „Te salut, căci e dreptul fiecărui muritor de a-ţi vorbi, pentru că de tine au fost creaţi cu toţii, cei care participă la această imagine a lucrurilor care este sunetul, singuri printre cei care trăiesc şi se mişcă, pieritori, pe acest pământ. De aceea voi cânta şi voi proslăvi puterea ta în veci. De tine ascultă întreg universul, care se învârte în jurul pământului, oriîncotro l-ai purta, şi singur se supune forţei tale..." Pe parcursul secolelor ce vor urma, şi mai ales la Roma prin Cicero şi Seneca, din ce în ce mai limpede la neoplatonicieni, filozofia şi religia fuzionează, adică filozofia devine o manifestare a vieţii religioase. Toate şcolile impun un mod de viaţă ascetic permanent, un exerciţiu spiritual strict, un *bios philosophicos*

* Trad. rom., studiu introductiv, comentarii şi index de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988 (*n. t.*).

de aceeași nuanță precum acela care va caracteriza mai târziu viața religioasă.[5] Sfârșitul Antichității înregistrează un fel de fuziune a diverselor școli într-o religiozitate — sau, mai curând, într-o religie comună. Augustin nu se înșală, prin urmare, atunci când vede în acest fenomen, la fel cum vedeau filozofii înșiși, o formă superioară a religiei naturale, adoptând clasificarea lui Varro: religia mitică (aceea a păgânismelor primitive), religia civilă (aceea a cetăților, mai cu seamă a Romei) și religia naturală, altfel spus aceea a filozofilor.[6]

Ortodoxia păgână nu este dogmatică. Fiecare este liber să aleagă sistemul care îi convine cel mai mult, care corespunde propriei sale experiențe asupra lucrurilor, acela în care-și poate pune cele mai mari speranțe de a fi fericit. Pluralitatea filozofiilor echivalează cu un pragmatism generalizat.

Platon a întrevăzut transcendența divinității, Aristotel — măreția naturii, stoicii au sistematizat organizarea cosmosului, epicurienii, care au stabilit că stelele nu erau decât niște „pietre în flăcări", au „dezvrăjit" lumea, au epurat-o de entitățile magice. Toți au pregătit terenul pentru avântul științei moderne. Filozofia antică s-a integrat în ortodoxia creștină și a devenit principalul său instrument de reflecție. Nu intră în cadrul discuției noastre problema dacă ea a avut sau nu intuiția religiei biblice. Pentru noi important e modul în care a perceput filozofia antică ordinea lumii în materie de morală, știință, justiție, politică. Ea și-a concentrat eforturile în special asupra chestiunilor de factură morală. Aristotel, Cicero au spus tot ce se putea spune

[5] A se vedea lucrările lui Pierre Hadot, în special *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995 [trad. rom. de George Bondor și Claudiu Tipuriță, *Ce este filozofia antică*, Editura Polirom, Iași, 1997 — *n. t.*].

[6] *De civitate Dei*, VI, 6.

despre virtuțile omenești, despre îndatoriri, prietenie. Teologia biblică ebraică și creștină a conservat elementele esențiale ale edificiului fără a schimba nimic, subordonând-l doar unei surse mai înalte decât natura, și anume Dumnezeului celui revelat.[7]

Și lumea chineză a produs o filozofie, care aduce mai degrabă a înțelepciune. *Analectele* lui Confucius par să vină ca o prelungire firească a moralei antice. La fel și taoismul. Deși în aceste două tradiții noțiunea de Dumnezeu transcendent și creator pare să lipsească, misionarii încercând în zadar să găsească în limbă un cuvânt prin care să-l desemneze, structura efectivă a moralei nu are de suferit din această cauză. Și aici este greșit să furi, să ucizi, să minți, să nu-ți cinstești părinții, ca peste tot în lume.[8]

Cu toate acestea, există religii în care tema ordinii lumii pare a fi ignorată și care fac introducerea la ceea ce putem desemna prin sintagma „heterodoxie păgână". Conchistadorii nu au putut arăta respect față de religia aztecă, unde era vrednic de laudă să smulgi din piept inimile a mii de

[7] Cu toate acestea, ele au adus o concepție asupra omului destul de diferită față de aceea a omului antic. Au supus analizei dependența sa față de Dumnezeu, „inima" sa păcătoasă, contradicțiile dinăuntrul propriilor lui aspirații, aplecarea spre neascultare față de voința divină, chestiuni pe care religiile naturale n-aveau cum să le cunoască. Acestea din urmă le-au intuit doar prin intermediul artei, în special al tragediei.

Cazul lui Boetius, creștin și teolog subtil al ortodoxiei, dar care, în închisoare fiind, a preferat să se pregătească să moară prin exercițiul spiritual al filozofiei, este un exemplu în privința „comutativității" parțiale dintre ortodoxia păgână și cea biblică.

[8] Nu mă simt abilitat să mă exprim cu privire la religiile hinduse. Le suspectez de acea trăsătură „eretică" prin care ele neagă nu atât ordinea lumii, cât realitatea ei. A se vedea Louis Gardet și Olivier Lacombe, *L'expérience du soi*, Desclée de Brouwer, Paris, 1981.

victime omenești și să le arunci la picioarele zeului războiului. Ceea ce alterează religiile naturale și le face să cadă în genul de heterodoxie care le este propriu constă, în general, așa cum subliniase ortodoxia subsecventă Bibliei, în idolatrie și sacrificiul uman. Așa se face că, deși toate religiile păgâne au în ele ceva ortodox și ceva heterodox, nu sunt totuși egale între ele. De exemplu, cultul lui Baal, care cerea la anumite sărbători sacrificarea unor copii, a fost socotit ca fiind rău nu numai de către Biblie, dar chiar de Roma însăși, inamică a Cartaginei, care nu mai permitea de multă vreme jertfele umane și care, sub influența filozofiei, le condamnase fățiș.

Idolatria, potrivit Sfântului Augustin, reprezintă „tot ceea ce a fost instituit de oameni în materie de fabricare de idoli și în materie de cult sau încercarea de a cinsti drept Dumnezeu creatura sau o parte oarecare din creație"[9]. Această definiție e largă și se referă la idolii propriu-ziși, la imaginile pictate sau sculptate ale falșilor zei, dar și la cultul cetății înseși, la noțiunile și teoriile pe care le pot concepe și idolatriza oamenii, ca reprezentările abstracte ale divinității (așa cum se întâmplă în filozofia antică), chiar și cele ale adevăratului Dumnezeu. De aceea idolatria este percepută ca o continuă amenințare la adresa religiilor din Biblie, sub forme din ce în ce mai sofisticate. Păgânismul le lasă drept moștenire heterodoxia sa pe post de ortodoxie.

Nu trebuie să confundăm idolatria cu politeismul, la fel cum nu putem considera că în prezența monoteismului nu se poate vorbi despre idolatrie. În această privință, sunt de aceeași părere cu Hume, care apreciază că monoteismul ca atare nu poate constitui o ruptură, ci o prelungire și o evoluție firească a religiei politeiste.[10] El poate reprezenta o

[9] Vezi *De Doctrina Christiana*, II, 20 [trad. rom. de Marian Ciucă, Editura Humanitas, București, 2002 — *n. t.*].

[10] David Hume, *Histoire naturelle de la religion*, Vrin, Paris, 1996 [*The Natural History of Religion*, 1757 — *n. ed*].

simplă concentrare a politeismului asupra unui zeu privilegiat și proclamat unic. Hume consideră că există patru raporturi (persecutarea și toleranța, curajul și umilința, rațiunea și absurditatea, îndoiala și convingerea) sub care monoteismul natural nu produce tipuri umane superioare celor pe care le generează politeismul. Mai mult, în cadrul unei relații firești cu natura, nu vedem de ce sentimentul divinului n-ar trebui să se diferențieze după cum găsește sau nu forțe cosmice diferite care să trezească în suflet o exaltare sau o reflecție religioasă, precum izvoarele, mânia, comerțul, fertilitatea, fulgerul, cerul etc. Raportarea la planul realului nu este deformată din această cauză. Atâta vreme cât Dumnezeul cel viu și gelos din Biblie nu se lasă cunoscut așa cum este el, zeul unic ce reunește în sine întreaga pluralitate a culturilor este un idol, un idol mai mare, mai periculos, mai înfricoșător. Nu de puține ori, sub persecuțiile inițiate în numele Dumnezeului unic, oamenii au regretat liberalismul și toleranța intrinsecă a religiilor în care un cult era închinat, în mod realist, tuturor zeilor.

Cazul islamului

Ne putem oare pune întrebarea dacă islamul nu este cumva cazul extrem al unei idolatrii care se ascunde în spatele refuzului categoric al idolatriei politeiste?

Islamul susține că îl adoră pe Dumnezeul cel viu, Dumnezeul biblic. Și totuși, islamul nu recunoaște revelația Bibliei, obliterând-o în propria sa revelație din Coran. El susține că revelația Coranului este dată încă de la cel dintâi om, încă de la Adam, și că ea este pur și simplu reiterată de către profeții de mai târziu. Această revelație nu privește existența lui Dumnezeu, care este dată ca evidentă și ca trebuind să fie deslușită de fiecare om în parte prin simpla contemplare a organizării naturale. Credința — altfel spus, subscrierea la revelația pe care Dumnezeu le-a

oferit-o, prin grația sa, lui Avraam și lui Israel — nu este necesară ca să ajungi la acel Dumnezeu. Dreapta judecată este de ajuns. În această privință, islamul se aseamănă religiei păgâne, care constată prezența pretutindeni manifestată a divinului. Obiectul credinței musulmane nu este existența, ci unicitatea lui Dumnezeu. E ca și cum el ar suprapune zeul monoteismului păgân peste Dumnezeul biblic. Fiind convins că îl cinstește pe acesta din urmă, el îl idolatrizează de fapt pe primul. Adorator al Dumnezeului lui Israel, el se expune relelor de care se temea Hume că ar veni din concentrarea asupra zeului unic: fanatismul, intoleranța, supunerea (*islam*).

Numeroase religii primitive sunt monoteiste, ele văzând însă în același timp emanații ale divinului în natură. Dar faptul de a-l adora pe Dumnezeul lui Israel în maniera islamului îl separă pe acesta de natură. În Biblie, Dumnezeu este în același timp transcendent și imanent. El se află în afara lumii, dar își arată dragostea față de lumea pe care a creat-o, față de materie, față de natura ale cărei reguli el le-a alcătuit și pe care le respectă. Cu toate acestea, Dumnezeul biblic este gelos. El pretinde să fie adorat ca unic și singur Dumnezeu. Nimic altceva pe pământ și în cer nu posedă calitatea divină. Odată acceptat acest lucru în cadrul parteneriatului din Legământ, același Dumnezeu își vădește generozitatea, copleșind omul cu daruri. Abia fusese de-divinizată natura, că se și vede plină de Dumnezeu și guvernată de regulile lui. Avraam, inapt fiind să zămislească, are urmași. După ce-și aduce ofranda, i se promite că va avea urmași cât frunză și iarbă, descendenți de sânge. Dar toate acestea depind de Legământ.

Islamul ignoră Legământul. Adorând un Dumnezeu complet separat de el, nu-i vede decât dimensiunea geloziei. Atotputernicia lui este astfel percepută încât nu mai rămâne nimic din autonomia naturii. Aceasta, golită fiind de zeii ei, nu mai are nici consistență, nici legi. În locul

legilor naturale, nu mai sunt decât *obișnuințele* lui Dumnezeu care se poate schimba în orice clipă și poate face ca soarele să răsară în miez de noapte. Omul nu mai este adus pe lume de om: fiecare individ este creat nemijlocit de către Dumnezeu, care acționează clipă de clipă ca un creator pe parcursul creării și evoluției acestuia. Orice om nou este creat din nou după exemplul lui Adam. Cauzele secunde sunt absorbite în Cauza primordială.

În cultul său idolatric față de Dumnezeul cel revelat, omul islamic și-a pierdut reperele. El intuiește măreția acestui Dumnezeu, dar plecând în principal de la un monoteism păgân ridicat la superlativ. Lucru care îl determină să golească lumea de similitudinea divină, pe care anticii o ghiceau prezentă peste tot, în fluvii, în păduri, în stele sau imagini, și îl fac să raporteze totul la un Dumnezeu impresionant, care nu are nici un tip de relație cu oamenii, exceptând o lege pe care a binevoit s-o lase de la începutul lumii, încă de la Adam, și care cere supunerea pur și simplu.

Imaginea lui Dumnezeu este de neconceput. Curând, toate imaginile dispar din lumea musulmană riguroasă, întrucât ele ar putea pretinde că reprezintă ceva divin, la fel ca imaginile păgâne sau creștine, sustrăgându-se astfel disciplinei monoteismului absolut. Omul nu este o imagine a lui Dumnezeu. Lipsit de trecut — de vreme ce orice naștere este un act de creație nou —, înzestrat cu o revelație increată și eternă, și aceasta lipsită de trecut, de vreme ce nu este afectată decât de falsificare și rectificare, șubred posesor al unui liber-arbitru prost determinat sub predestinare, omul musulman pare la fel de derealizat ca și natura. Nu are trecut decât în măsura în care se întoarce mereu la punctul inițial al revelației, și nici viitor, iar voința divină impenetrabilă îl determină în chip absolut. Nu are decât un prezent, ca și cum ar trăi într-un vis permanent.

Așa ar sta lucrurile dacă ar fi pe de-a-ntregul musulman. Din fericire, omul islamului păstrează anumite legături de

fond cu lumea religiei naturale. El are înscrisă în conștiința sa regula binelui și a răului, iar virtuțile naturale îi sunt accesibile. Legea coranică le sancționează. Ea permite zidirea unei cetăți și-i prescrie legile. Musulmanul e mândru de faptul că legea lui se situează undeva la mijloc, între legea mozaică, aparent prea amănunțită și prea severă pentru el (judecând-o din afară, ca un păgân, și nevăzând de ce i-ar urma toate prescripțiile), și legea creștină, care i se pare prea înaltă, prea grea pentru ființa umană, și pe bună dreptate, deoarece raportarea sa la Dumnezeu nu-i dă voie să-i vadă sensul. Prin urmare, legea Coranului i se pare singura adaptată la natura umană. Nu este ascetică și îngăduie anumite plăceri pe care islamul le numește „facilitările religiei", care cheamă la convertire și fac și mai greu de iertat refuzul de a o accepta. Musulmanul crede, așadar, că ocupă acea zonă de mijloc rezonabilă pe care o elogia filozofia anticilor. Creștinismul îi trezește aversiunea, deoarece iese din cadrele naturii. Îndatoririle religioase coranice nu impun decât o legalitate superficială (cei cinci *stâlpi* ai credinței), și cu toate acestea suficientă. Sufletelor mai exigente le sunt deschise căile deja recunoscute de antici ale misticii Unului.

Paradisul este conceput încă după modelul fericirii terestre, așa cum și-o poate imagina omul păgân. Este o grădină în care bunul musulman se bucură de *desfătările* pe care Coranul le ilustrează realist sau metaforic. Nu avem nici un motiv să-i reproșăm această închipuire, deoarece ideea participării la viața divină este exclusă, constituind un sacrilegiu.

Suntem tentați, așadar, să recunoaștem în islam o parte de religie naturală, dar puternic eretică în raport cu principiile generale ale acesteia. La drept vorbind, gradul acestei abateri variază de la o regiune la alta din *Dar el islam*, istoria și diferențierile pe care ea le produce intrând în ecuație de-a lungul secolelor. Paradoxal este că această

erezie a fost adusă tocmai de ceea ce evreilor și creștinilor li se pare a fi punctul însuși prin care se iese din păgânism și se intră în „adevărata religie", adorarea Dumnezeului celui unic al lui Israel. Or, în sistemul credinței islamice, omul nu numai că nu are acces la acea religie, dar chiar pierde simțul just al religiei naturale, simțul naturii și al ordinii sale proprii. Acest paradox a fost interpretat în moduri diferite de către evrei și creștini. Evreii au recunoscut valoarea mărturisirii de credință față de Dumnezeu Unul, considerând că islamul este plasat dincolo de păgânism și presupunând că islamul posedă aceeași structură ca și iudaismul; ei au văzut în sistemul legilor din Coran un fel de Tora inferioară, care ar putea fi oricând perfecționată până în punctul în care ar subscrie la adevărata și dumnezeiasca Tora. Trecere ce poate fi imaginată și care furnizează islamului un ascendent asupra creștinismului, văzut de evrei ca fiind mai păgân, pentru că unitatea divină este aici problematică, și ca fiind mai pervers din cauza interpretărilor sale false asupra Torei și a profeției. Creștinii au observat pe bună dreptate caracterul păgân al islamului, dar s-au lovit întotdeauna de greutatea de a-i converti la religia lor pe musulmani, greutate cu care nu s-au confruntat în cazul celorlalți păgâni. Au adoptat atunci o altă atitudine, aceea de a recunoaște islamului meritul de a-l proslăvi pe adevăratul Dumnezeu, de a avea în Coran un fel de document de revelație esențial biblică, de a-i respecta pe Isus Cristos și Sfânta Fecioară, ceea ce-i dă un avantaj față de iudaism, care nu-i venerează. Procedând însă astfel, ei se înscriu fără să-și dea seama într-o abatere eretică proprie religiei lor. Pentru creștini, contactul cu islamul se dovedește a fi toxic, contagios și pervers. Toxic, deoarece islamul nu recunoaște autoritatea textului biblic; apologeții creștini (Raymundus Lullus, Manuel Paleologul, Nicolaus Cusanus) sunt obligați să compare legea creștină și pe cea coranică pe un plan atemporal și abstract și, prin

urmare, să adopte punctul de vedere anistoric musulman. Ceea ce-i plasează în afara noțiunii biblice a evoluției istorice a Revelației și a moștenirii Legămintelor.[11]

2. Ortodoxia ebraică

Odată cu ortodoxia ebraică pătrundem în lumea revelatului. Cum creștinii și evreii împărtășesc aceeași revelație, consemnată în ceea ce primii numesc Vechiul Testament, cele două părți trebuie în principiu să se pună de acord asupra a ceea ce conține respectiva revelație. Zona de suprapunere a celor două credințe este într-adevăr apreciabilă, într-atât de largă încât nu vom reuși să o descriem pe de-a-ntregul. Pentru unii evrei și numeroși creștini, este vorba despre una și aceeași credință.

Totuși, evenimentul mesianic a dezbinat poporul ales. Acel eveniment aducea vestea cea bună a mântuirii deopotrivă săvârșite și în curs de săvârșire, noi informații despre natura lui Dumnezeu (Întruparea, Mântuirea, Sfânta Treime) și o reinterpretare radicală a Scripturii comune. Aceasta fusese citită dintotdeauna în perspectiva începutului ei (primirea în dar a Torei, apoi interpretarea Torei de către profeți și hagiografi), iar acum era tâlcuită începând cu sfârșitul, altfel spus cu Mesia, latent în Vechiul Testament, manifest în Noul Testament, acesta din urmă fiind o adăugire ce consemna viața și învățăturile sale.

Este ușor de înțeles de ce l-a respins majoritatea Israelului. Noua interpretare propovăduită de apostoli constituia o sursă de amenințare din trei puncte de vedere. În primul rând, ea răsturna interpretarea Sfintei Scripturi așa cum

[11] A se vedea Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Eglise*, Calmann-Lévy, Paris, 1996, III, 1 [trad. rom. de Mona și Sorin Antohi, *Dilemele mântuirii*, Editura Humanitas, București, 2001 — *n. t.*].

fusese ea primită și instituită de veacuri. Era greu de acceptat că Dumnezeul creator, infinit transcendent creației sale, se întrupase într-un om. Mai plauzibilă era presupunerea că acest Mesia era un om ce se făcuse Dumnezeu, blasfemie prin excelență, pentru care Marele Preot fusese îndreptățit să-și sfâșie veșmântul. Creștinismul era deci o formă de idolatrie. Apoi, ea pretindea răspândirea în rândul necredincioșilor a privilegiilor poporului lui Israel prin intermediul credinței în Isus Cristos, ceea ce ducea la perimarea majorității preceptelor din Tora, mai puțin a preceptelor morale (*noahice*) pe care necredincioșii le cunoșteau deja. Era inacceptabil ca Tora, care încă suferea transformări, interpretări, resituări prin intermediul Mișnei*, să fie considerată ca fiind învăluită de credința în Isus Cristos, era inacceptabil de asemenea ca învățăturile acestuia din urmă să fie socotite punctul ei culminant. În sfârșit, în termeni concreți, prozelitismul evreilor creștini punea în pericol privilegiul politic cu greu și nestatornic obținut de către poporul evreu de a nu participa la cultul imperial sau la religia civică a Imperiului Roman. Din această cauză, atunci când a realizat primejdia, gruparea fariseilor, care mai degrabă protejase începuturile mișcării creștine, s-a întors împotriva ei.[12]

Separarea Bisericii și Sinagogii s-a produs într-o atmosferă agitată. Biserica a fost mai întâi supusă persecuțiilor. Atunci când, în secolul al IV-lea, deja larg răspândită, a încheiat un contract de parteneriat cu puterea imperială, ea nu a întârziat să o întoarcă împotriva evreilor și nu a ezitat să-i persecute vreme de veacuri. Din perspectiva evreilor,

* Doctrina iudaică tradițională, alcătuind alături de Ghemara (comentariu bazat pe Mișna) Talmudul (*n. t.*).

[12] A se vedea Henri Cazelles, *La naissance de l'Eglise, secte juive rejetée?*, Le Cerf, Paris, 1983.

această ură arătată poporului ales este o dovadă în plus a ipocriziei creștinismului și justifică ura cu care i se răspunde.

Problema care se pune este următoarea: iudaismul post-creștin a salvat pe de-a-ntregul ortodoxia de care dispunea la momentul evenimentului mesianic? Iudaismul răspunde afirmativ. Răspunsul creștinilor este mai puțin clar.

Teologia creștină clasică era lipsită de ambiguități. Religia lui Israel gravita în jurul ideii viitoarei veniri a lui Mesia pe pământ, și în acest sens era gândită Biblia. Dar, așa cum fuseseră făcuți înainte pași greșiți și se înregistraseră încălcări ale Legământului care nu lăsaseră în religia dreaptă decât un „rest" al poporului ales, tot astfel acest eveniment a oferit ocazia producerii celui mai grav dintre pașii greșiți. „Restul" din Israel îl reprezentau creștinii, „adevăratul" Israel. Sinagoga, orbită, rămăsese nemișcată și rezista ca martor al unei stări revolute. Într-o bună zi, cu ajutorul lui Dumnezeu, pânza va cădea de pe ochi, iar unitatea poporului ales va fi reinstituită. Catastrofele din secolul XX au făcut ca revizuirea acestei teologii să devină inevitabilă. O nouă lectură a Sfântului Pavel și a Scripturilor dovedea din plin că privilegiile lui Israel erau inamisibile. Din acel moment, începe în rândurile Bisericii o dezbatere care e departe de a se încheia, în încercarea de a găsi o formulă stabilă și universal recunoscută pentru o nouă teologie a Israelului de după coborârea lui Cristos pe pământ.

Și totuși, încă o dată, în această stare de dezbinare, de conflicte, de prigonire, să fi rămas oare iudaismul pe deplin credincios propriei sale ortodoxii? Nu cumva, din punctul de vedere nu al ortodoxiei creștine, ci al istoriei pozitive, iudaismul, înaintând pe drumul său propriu, a abandonat o parte dintre bogățiile intelectuale și spirituale ale vechiului Israel?

Nu există nici o îndoială cu privire la liturghie sau la rugăciune, care reprezintă de altfel miezul cultului creștin. Liturghia creștină îmbină, într-adevăr, instruirea cu

rugăciunea sinagogală și, în liturghia romană și bizantină, cu numeroase elemente împrumutate din liturghia Templului. Spiritul profeților, al psalmistului rămâne mereu prezent și intact în cultul sinagogal. Poporul evreu îl adoră pe Dumnezeu prin rugăciunea lui, prin smerenie, prin credință, prin speranța lui și prin ajutorarea sărmanilor. Probleme pune ponderea din ce în ce mai mare a Talmudului.

Constituirea Talmudului

În primele două secole ale erei noastre, preocuparea principală a poporului evreu a fost aceea de a supraviețui masacrului roman și de a rezista tentației creștine.

Aceasta era îndatorirea grupării fariseilor, care s-a separat de aceea a zeloților și, spre deosebire de primele grupuri de creștini, a refuzat să ia parte la războaiele lui Titus și Hadrian. Având permisiunea împăratului, fariseii s-au retras departe de câmpul de bătălie, de luptele convulsive din Ierusalim și au deschis la Javne (Yabne) celebrele lor școli. Prin intermediul școlii și-a început iudaismul demersurile de apărare. După Yabne s-au fondat în Palestina, în Persia, în toate centrele evreiești importante, academii dedicate studierii Legii. Textul biblic a fost stabilit *ne varietur*, ceea ce a eliminat celelalte versiuni, mai ales pe aceea a Septuagintei, folosită în principal de către creștini.[13]

Partidul fariseu devenise dominant, celelalte dispăruseră la încheierea războaielor ebraice. Partidul se mărise considerabil înainte de nașterea lui Isus și, în anumite privințe, se asemăna cu partidele reformatoare (în special calviniste) din secolul al XVI-lea creștin. Gruparea apare ca rezultat al unui entuziasm și al unui spirit de revoltă împotriva corupției ai cărei exponenți erau Templul și partidul saduchei-

[13] De fapt, instituirea definitivă a textului masoretic s-a produs destul de târziu, după secolul al V-lea.

lor. Fariseismul este o mișcare populară, care atinge mai degrabă clasele mijlocii, vrând să propage cuvântul lui Dumnezeu și să-l aducă la îndemâna poporului. El insistă asupra însemnătății poruncilor și a respectării lor stricte, își trasează propriile cadre și înființează cele două instituții care rămân și azi fundamentul iudaismului, și anume Sinagoga, cu liturghia întemeiată pe cuvântul divin (și nu pe ofrande, ca în cazul Templului) și școala unde acest cuvânt este studiat și predat.

Cu mult înaintea nașterii lui Isus, în școli a fost alcătuită Mișna, care fixa în scris tradiția orală de interpretare a Legii. În jurul acestui nucleu, în mediul persan, mai ales, a fost conceput un al doilea comentariu, Ghemara, constituindu-se astfel un corpus imens, oficial încă neîncheiat, pentru că e imposibil de încheiat, și anume Talmudul. El reprezintă produsul colectiv al unei întregi serii de învățați ale căror opinii, decizii și ipoteze corespunzător consemnate formează materia acestei reflecții și discuții sacrosancte pe care iudaismul o numește *studiu.*

După părerea marelui rabin Steinsaltz, una dintre autoritățile cele mai respectate în vremurile noastre, exercițiul talmudic apare ca o metodă ingenioasă și extraordinar de riguroasă de a căuta adevărul în Tora.[14] Când învățăceii părăsesc Academia și ies din sfera studiului, spiritul lor nu este nicidecum amorțit. Ei vor fi dobândit o dialectică atât de dibace, încât se vor descurca de minune în disciplinele profane.

În ce constă Talmudul și ce se poate învăța din el?

Talmudul, ne spune Steinsaltz, are drept obiect dobândirea înțelepciunii, a capacității de pătrundere și a cunoașterii. Această revendicare pleacă de la convingerea că „Tora cuprinde tot ceea ce există pe lume". Ea reprezintă

[14] A se vedea Adin Steinsaltz, *Introduction au Talmud*, Albin Michel, Paris, 2002.

o „schemă prealabilă construcției lumii". Dacă într-adevăr așa este, rezultă că importanța ei este „mult superioară celei a universului". Situându-se dincolo de o simplă lege religioasă, ea include tot ceea ce se referă la viață. Înțelepții, a căror viață este „impregnată de Tora", nu sunt numai niște profesori, însăși „viața lor este Tora" și tot ceea ce se raportează la aceasta merită efortul de a fi studiat. Orice temă ce ține de existență, de sexualitate, de igiena intimă, de leacuri, de sănătatea trupului, anecdotele pe seama personalităților pot intra în aria sa de studiu.

Talmudul este, așadar, un fel de oglindă a lumii, în condițiile în care Tora reprezintă cheia lumii — și nu numai a lumii. Cu toate acestea, privit din afară, Talmudul nu reflectă decât o mică porțiune din lume. O mare parte a cunoașterii și aproape totalitatea naturii, care compuneau câmpul de explorare al rațiunii naturale, rămân în afara cadrului său. „Indiferent de importanța Torei", ne informează Steinsaltz, „înțelepții nu s-au angajat niciodată într-o speculație științifică pură și n-au manifestat niciodată nici cea mai mică urmă de interes pentru filozofie sub avatarurile elenistice sau romane (...). La fel de puțin s-au preocupat de știința în sine, fie că e vorba despre astronomie, medicină sau matematică". Uneori, ei găsesc cunoștințe pozitive în fiziologie sau în anatomie speculând asupra cazurilor de necurăție rituală, dar fără a le pune în legătură cu o structură științifică generalizantă.[15]

Separarea de lume

Lumea ebraică biblică nu se deschisese foarte devreme cunoașterii greco-romane, din preocuparea de a-și menține identitatea sacrosanctă. Și totuși, încă dinainte de era creștină, și mai ales în Egipt, intrase în contact cu gândirea

[15] *Ibid.*, capitolul 1.

comună. Drept mărturie în acest sens ar fi, spre exemplu, opera lui Filon din Alexandria și chiar anumite cărți biblice târzii, precum *Cartea înțelepciunii lui Solomon*. E rezonabil să credem că această apropiere s-ar fi putut produce, că ortodoxia ebraică s-ar fi putut înfășura în ceea ce eu numesc ortodoxie păgână, al cărei miez îl reprezintă importanța acordată lumii naturii, cetății și omului și a cărei realizare supremă este rezultatul reflecției raționale, filozofice și științifice asupra respectivei importanțe. E rezonabil să credem că, în vreme ce-și păstra neatins punctul de vedere ortodox asupra lumii plecând de la ceea ce o învățase Dumnezeu, lumea ebraică și-ar fi putut însuși întreaga înțelepciune și știință acumulată în afara ei, îmbogățindu-le totodată cu propria-i perspectivă luminată. Interpretarea alegorică a unui pasaj din *Exodul*[16] în care evreii, părăsind Egiptul, duc cu ei prăzile luate de la egipteni, justifica această deschidere: înțelepciunea lumii le aparținea de drept. Dublul impact al războaielor și al concurenței creștine aduceau cu sine închiderea. „Unii înțelepți ai Mișnei și ai Talmudului aveau cunoștință despre operele grecești clasice; însă această cunoaștere nu trebuia să aibă practic nici o influență asupra propriului lor mod de gândire aplicat la studiul talmudic." Înțelepții nu s-au aventurat dincolo de aria Talmudului, iar majoritatea dintre ei nici nu-și doreau așa ceva. În cadrul iudaismului talmudic, cele două ortodoxii nu s-au suprapus.

Bineînțeles, înțelepții au produs modalități subtile și complexe de reflecție. Cu ce beneficii? Majoritatea covârșitoare a rezultatelor nu au sens decât pentru iudaismul respectării normelor religioase, așa cum se întâmplă, în tratatul *Pessahim*, cu discuțiile incredibil de amănunțite referitoare la scoaterea *hamet*-ului, a oricărui tip de ferment, din

[16] Exodul, 12, 36 [pe parcursul acestei lucrări toate trimiterile biblice se fac la ediția Cornilescu publicată în anul 1923 — *n. t.*].

locuințe în perioada *Pesach*-ului.[17] Sau așa cum se întâmplă cu imensa cazuistică asupra interpretării următorului verset: „Să nu fierbi iedul în laptele mamei lui", care guvernează mare parte din *Cașrut*, prescripțiile alimentare. Există totuși și capitole care permit compararea cu progresul cunoașterii în cadrul și în afara Talmudului. Se poate, astfel, extrage de aici un fel de cod penal și de cod civil, la capătul lungilor discuții pe subiecte dintre cele mai diverse, la capătul cărora se formulează soluții rezonabile, înțelepte, umane, dar care nu depășesc orizontul unei simple înțelepciuni umane la care au ajuns juriștii romani stoici și juriștii moderni.[18] Uluitoarea risipă de energie intelectuală, dezbaterea pătimașă, cântărirea celor mai subtile capcane din enunțuri și soluții, toate par să prezinte, în domeniile care permit comparația, un randament modest. La sfârșitul tuturor acestor digresiuni, care au scopul de a evita instrumentele păgânității și de a se menține în cadrul metodei talmudice, cercetarea pare să fi fost lovită, privind din afară, de o anumită sterilitate. Este adevărat că, pentru talmudiști, scopul studiului îl reprezintă studiul însuși, ca exercițiu spiritual ce-l pun pe evreu în concordanță cu Tora.

Ținerea la distanță a lui Dumnezeu

Nu putem aborda decât cu mari rezerve acest subiect. Ar fi zadarnic și „în afara subiectului", pe parcursul discuției noastre, să recurgem la apologetica creștină. „Disputele", așa cum au fost ele practicate de Evul Mediu, nu valorează nimic, ba chiar și mai puțin, dacă ne amintim ce concluzii sângeroase au tras ele. Talmudul nu vorbește nici despre Isus, nici despre creștinism, pur și simplu le ignoră.

[17] A se vedea tratatul *Pessahim*, trad. fr. Israel Salzer, Paris, 2003.

[18] A se vedea Adin Steinsaltz, *op. cit.*, capitolele XIX și XX.

Şi nu-l putem blama, de vreme ce tocmai aceasta este raţiunea sa de-a fi.

Punctul de vedere talmudic — reproş adus de creştini — pare a fi străin de ideea de evoluţie. Istoricul agnostic se pune de acord cu punctul de vedere creştin în momentul în care distinge o evoluţie, o lărgire, o aprofundare încă de la cele mai vechi texte ale Bibliei pe măsură ce coborâm în timp. Talmudul cugetă asupra Bibliei, dar cumva repliată asupra propriului început imposibil de depăşit. Profeţii, Scripturile nu sunt percepute ca o dezvoltare omogenă a unei Revelaţii, ci pur şi simplu ca un prim comentariu, o primă Mişna, un prim Talmud, dacă ne putem exprima astfel, al Torei sfinte, suficientă sieşi, inepuizabilă. Această întoarcere la origine îşi găseşte contraponderea socială în abandonul prozelitismului ebraic, atât de activ înainte de războaiele romane şi încă multă vreme după apariţia creştinismului. Unul dintre momentele incontestabile ale Bibliei, această extindere a câmpului lui Dumnezeu anunţată de Profeţi de la adunarea poporului la poalele muntelui Sinai până la universalitatea fiinţelor omeneşti, este stopat şi inversat. Talmudul se expune următorului reproş adus de Cristos[19]: „Vai de voi, învăţători ai Legii! Pentru că voi aţi pus mâna pe cheia cunoştinţei: nici voi n-aţi intrat, iar pe cei ce voiau să intre, i-aţi împiedicat să intre." Isus se referea atunci la ortodoxia biblică. Talmudul, în studiul căruia nu se intră decât sub oblăduirea învăţaţilor şi care presupune o lungă ucenicie, ca să nu-i spunem chiar iniţiere, nu este menit să se răspândească în afara rândurilor poporului care i-a devenit păzitor şi a cărui redută Talmudul i-a devenit, la rându-i.

În această accepţiune, Talmudul reprezintă cel mai profund dintre exerciţiile spirituale. Prin *studiu*, neîntrerupt („zi şi noapte"), înţeleptul Israelului „devine el însuşi

[19] Luca, 11, 52.

Tora". El se identifică de fapt cu o lungă serie de înțelepți, cu metoda lor, cu propriul mod de gândire. Cel mai mult îl onorează să constate că reflecția elaborată de el a fost deja formulată de altcineva înaintea lui și că se situează deci în continuarea Talmudului. Cam aceasta ar fi și condiția teologului creștin prin raportare la Scripturi și Tradiție. În ambele cazuri, trebuie „să cazi pe picioarele tale", adică pe fundamentele deja existente. Creștinul are însă la dispoziție opțiunea de a-și alege metodele, ideea de dezvoltare, prezența invocată a harului divin. Talmudul pare să deschidă uneori un spațiu în care este posibil să te lipsești de prezența lui Dumnezeu. O povestioară hazlie amintită adesea descrie disputa dintre rabinul Eliezer și rabinul Yehochoua pe marginea unei chestiuni de cazuistică. Rabinul Eliezer ia drept martor natura, pentru că ea i-ar dovedi justețea soluției găsite de el, apoi invocă în sfârșit Cerul, care-i răspunde și-l aprobă. Adversarul său îi spune atunci: „Tora nu mai este în ceruri. Dumnezeu a dăruit-o oamenilor, și ei trebuie să hotărască în privința asta." Adunarea i-a dat dreptate acestuia din urmă.[20]

Potrivit marelui rabin Steinsaltz, studiul reprezintă un „intelectualism sacru". Tora devine obiectul unui exercițiu intelectual organizat, nedefinit, interminabil; un teren de joacă, un fel de gigantic joc de cuvinte încrucișate în care nu reușești niciodată să completezi toate căsuțele goale. Ceea ce-l transformă pe talmudist — adaugă Steinsaltz — într-un etern sceptic: „Însăși forma de studiu se bazează pe o serie de întrebări, cerându-i-se învățăcelului să-și exprime propriile sale întrebări și să-și verbalizeze îndoielile și problemele."[21] Astfel se alcătuiește grila prin care Biblia va fi citită sau nu: „Zecile de milioane de evrei care au studiat Tora, ne spune rabinul Eisenberg, nu au cunos-

[20] Adin Steinsaltz, *op.cit.*, p. 246.
[21] *Ibid.*, p. 304.

cut în general cea mai mare parte a textelor din Biblie, mai ales pe cele ale profeților și hagiografilor, decât prin intermediul citatelor și al comentariilor Talmudului asupra acestora."[22]

„Numai Tora este infinită." Despre Dumnezeu însuși nu se poate spune nimic. Teologia ebraică este în principal o teologie negativă. „Pentru El, să taci înseamnă să-i ridici slavă", scrie Maimonide[23]. Tora este, desigur, un fel de atlas al lui Dumnezeu. În încercarea de o viață de a o desluși, începi să adopți forma Torei, și deci indirect pe a lui Dumnezeu. Interpretarea ține însă numai de înțelepți și constituie pentru ei o modalitate de a deveni magiștri. Ea îi dă înțeleptului posibilitatea de a-l confisca pe Dumnezeu, iar dacă deriva merge prea departe, Tora poate deveni tocmai vițelul său de aur. Vițelul de aur, ne amintim, nu însemna o negare a Dumnezeului lui Israel, ci o tentativă de a-l „sechestra", de a-l fixa într-un loc. În cadrul unei asemenea derive s-a ajuns ca unele curente evreiești să practice teurgia și magia.

În câteva pasaje din Talmud, Tora creează aparența c-ar fi mai puternică decât Dumnezeu însuși și că i s-ar impune. Citim acolo cum că Dumnezeu studiază Tora, idee care, împinsă dincolo de ortodoxia biblică, ne-ar putea determina să vedem Tora ca pe un *fatum* căruia i se supuneau, în păgânismul antic, chiar și zeii. Ne-am afla atunci în fața unei reveniri inconștiente la păgânismul socotit pe veci abandonat. Sau chiar ne-am putea întreba dacă nu cumva Tora preia atunci statutul Coranului, altfel spus al unui cuvânt increat, venit direct de la un Dumnezeu separat.

[22] *Ibid.*, p. 5.

[23] M. Maimonide, *Guide des Egarés*, Verdier, Paris, 1990, I, 59 [trad. rom. *Călăuza rătăciților*, Editura Hasefer, București, 2000 — *n. t.*].

În iudaism nu reiese limpede dacă Tora este increată sau dacă e doar, așa cum consideră creștinii, inspirată.[24]

Cu toate acestea, referindu-se la creștinism, Lévinas scrie: „Raportul dintre Dumnezeu și om nu este o comuniune sentimentală în dragostea unui Dumnezeu întrupat, ci o relație între spirite, prin intermediul unei învățături, prin Tora. Este vorba tocmai de un cuvânt, neîntrupat de Dumnezeu, care asigură un Dumnezeu viu printre noi. Încrederea într-un Dumnezeu care nu se manifestă prin nici o autoritate terestră nu se poate bizui decât pe evidența interioară și pe valoarea unei învățături. (...) De unde această frază a lui Yossel ben Yossel — punct culminant al întregului monolog și care se face ecoul întregului Talmud: « Îl iubesc (pe Dumnezeu), dar iubesc și mai mult Tora sa. Și chiar dacă aș fi dezamăgit de el, nu voi respecta mai puțin preceptele Torei. »"[25] Ceea ce poate fi înțeles astfel: dacă Dumnezeu nu există, îmi rămâne Tora, pe care

[24] Trebuie să menționăm că și Isus Cristos, „născut din femeie, născut sub Lege", precum spune Sfântul Pavel [este vorba despre Galateni, 4, 4 — *n. t.*], i s-a supus pe deplin. „Să nu credeți că am venit să stric Legea sau Proorocii; am venit nu să stric, ci să împlinesc. Căci adevărat vă spun, câtă vreme nu va trece cerul și pământul, nu va trece o iotă sau o frântură de slovă din Lege, înainte ca să se fi întâmplat toate lucrurile" (Matei, 5, 17–18). Cu toate acestea — și aici își dezvăluie el condiția divină —, se afirmă ca magistru al Torei. Astfel, în aceeași predică de pe munte, există o formulă care se repetă, și anume: „Ați auzit că s-a zis celor de demult... Eu însă vă spun vouă..." Iar după Înviere, le explică Tora ucenicilor din Emaus și le revelează „adevărata" interpretare. Aceasta este, am putea spune, mișna creștinismului.

[25] Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté* (reed.) Librairie Générale Française, Paris, 2003, p. 221 [trad. rom., note și postfață de Țicu Goldstein, *Dificila libertate. Eseuri despre iudaism*, Editura Hasefer, București, 1999, pp. 183–184. Toate trimiterile ulterioare se fac la ediția în limba română — *n. t.*].

o stăpânesc foarte bine și care fie este o lege pe care mi-o impun singur (versiunea kantiană asupra iudaismului), fie reprezintă un idol făcut de mâna omului, din pergament și litere în unghiuri drepte. Ar însemna să ieșim astfel cu totul din cadrul ortodoxiei, și nu aceasta este intenția lui Lévinas. Dar ispita rămâne.

O opinie a lui Renan

În a sa *Histoire des origines du christianisme*, Ernest Renan, agnostic și umanist, scrie următoarele: „Odată cu creștinii, evreii și-au alcătuit o nouă Biblie care a pus-o oarecum în umbră pe cea dintâi. Mișna era Evanghelia lor, Noul Testament al lor (...). Aceste gemene sunt în mod sigur creaturile cele mai puțin asemănătoare care s-au putut naște vreodată din aceeași mamă. O anumită nuanță barbară și ininteligibilă, disprețul dezolant față de exprimare și formă, lipsa absolută de distincție, de talent fac din Talmud una dintre cărțile cele mai neatrăgătoare care există. Se simt aici consecințele dezastruoase ale celei mai mari greșeli pe care a făcut-o poporul evreu, și anume de a întoarce spatele disciplinei grecești, sursa întregii culturi clasice. Această ruptură de rațiunea însăși a adus Israelul într-o stare jalnică de izolare. Să citești o carte străină reprezenta o crimă. Literatura greacă era văzută ca un joc, o podoabă, o distracție demnă de disprețul omului preocupat de Lege, o știință infantilă ce trebuie predată copiilor „la vremea când nu e nici zi, nici noapte", pentru că spune Tora: „O vei studia zi și noapte." S-a considerat astfel că Tora ar include întreaga filozofie, întreaga știință, că s-ar putea lipsi de orice alt gen de studiu. Creștinismul s-a arătat mai puțin exclusiv și și-a integrat mare parte din tradiția elenistică. Departe de acest mare izvor de viață, Israel a căzut într-o stare de sărăcie sau, mai degrabă, de aberație intelectuală din care nu a ieșit decât cu ajutorul influenței

filozofiei așa-zis arabe, adică prin acțiunea unei raze de soare grecești ciudat refractate. Iar concluzia sună astfel: „Talmudul înseamnă cultul Legii împins până la superstiție. După ce luptase cu încrâncenare împotriva tuturor idolatriilor, Israel le-a înlocuit cu un fetișism: fetișismul Torei."[26]

Există totuși două aspecte asupra cărora Renan recunoaște meritul acestei mari opere: „Din punctul de vedere al dăinuirii poporului evreu, talmudismul a fost un partid eroic (...). Poporul evreu, risipit de la un capăt la celălalt al lumii, nu mai avea altă naționalitate decât aceea a Torei; pentru a păstra laolaltă acest ansamblu împrăștiat, fără cler, fără episcop, fără papă, fără oraș sfânt, fără colegiu teologic central, era nevoie de un lanț din fier; or, nimic nu leagă mai bine decât îndatoririle comune." Pe de altă parte, exercițiul talmudic menține vie ceea ce Renan numește libertatea de gândire: „Acest popor l-a fondat pe Dumnezeu și nici un alt popor nu s-a ocupat atât de puțin ca el să dezbată pe tema lui Dumnezeu. O trăsătură de mare semnificație a constat, într-adevăr, în alegerea ca bază pentru comuniunea religioasă a practicii, și nu a dogmelor (...). Vreme de secole, literatura s-a axat în principal pe subiecte ce țineau de sacristie și de abator." În schimb, rigorismul exterior se putea asocia cu cea mai mare libertate de gândire. Astfel, cu condiția să practice un minimum de *mitsvoth* — iar acest minimum poate consta chiar și în simplul fapt de a se declara evreu și membru al comunității —, evreul are dreptul de a socoti credința în Dumnezeu ca ținând de o opinie liberă.

De unde Lévinas trage concluzia: „Afirmarea riguroasă a independenței umane, a prezenței sale inteligente la o

[26] Ernest Renan, *Histoire des origines du christianisme* (7 vol.), Calmann-Lévy, Paris, 1863 și urm., vol. VI, *L'Eglise chrétienne*, capitolul XIII.

realitate inteligibilă, distrugerea numinoului și a sacrului comportă riscul ateismul. El trebuie asumat."[27]

Cabala

Nu încape nici o îndoială că *studiul* poate fi metoda unei vieți spirituale împlinite și poate da roade cu adevărat biblice. Studiul a format oameni înțelepți care „sunt întru Dumnezeu", lucru cu prisosință dovedit și pe care Renan însuși îl recunoștea. Cu toate acestea, exercițiul talmudic, în simplitatea sa ascetică, obligă la o austeritate care li s-a părut sufocantă multor suflete evreiești. Din acest motiv Talmudul a permis să se dezvolte în preajma lui o speculație și o practică mistică. Această mistică reprezintă în aceeași măsură ca și Talmudul o meditație asupra Legii, dar trece printr-o descifrare ezoterică ce duce la gnoză, la teurgie, uneori la magie. Ea generează o literatură al cărei punct culminant îl reprezintă *Zoharul*, care dezvăluie secretele și, de astă dată, semnificația ultimă a Torei. În sistemul lui Luria, care, prin hasidism, a cunoscut susținerea populară în comunitățile din Europa Centrală și de Est, cabala apare ca o gnoză completă fondată pe o multitudine de forțe metafizice socotite ca emanând de la Ființa divină. Fac trimitere pentru acest subiect la magistralele scrieri ale lui Gershom Scholem și Roland Goetschel.[28] Totul se întâmplă ca și cum imaginația religioasă, reprimată de asceza

[27] Emmanuel Lévinas, ed. rom., p. 32.

[28] Gershom Scholem, *La Kabbale*, reed., Gallimard, Paris, 2003 [trad. rom. de Nora Iuga, *Cabala și simbolistica ei*, Editura Humanitas, București, 1996 — *n. t.*] și alte lucrări de același autor. Roland Goetschel, *La Kabbale*, PUF, Paris, 1985 [trad. rom. de Carmen Blaga, *Kabbala*, Editura de Vest, Timișoara, 1992 — *n. t.*]. Charles Mopsik, *Les grands textes de la Cabale*, Verdier, Lagrasse, 1993.

Talmudului, încerca să scape prin confecționarea unor sisteme teozofice și ezoterice din ce în ce mai complexe. Cu condiția ca autorii lor să respecte poruncile, au întreaga libertate de a specula, cu toate că Moise din Léon și Luria se referiseră la un lanț rabinic apocrif și la un secret așa-zis revelat lui Moise. Iudaismul și-a îmblânzit tendințele gnostice, și le-a integrat în sine, în vreme ce creștinismul a făcut permanent eforturi (și nu întotdeauna încununate de succes) pentru a le expulza. Atât Talmudul, cât și Cabala sunt proprietatea poporului evreu, comoara sa ascunsă, donjonul inaccesibil păgânilor, produsul pe de-a-ntregul uman al înțelepților săi.

Haskala[29]

Emanciparea, intrarea în Epoca Luminilor au fost percepute la început ca o eliberare. După atâtea veacuri petrecute în spatele Torei și al Talmudului, evreii au simțit că se întorc în cadrul unei umanități comune. Ei au regăsit natura aceea a cărei explorare știința și filozofia, abandonate de ei de atâta vreme, o continuaseră în lipsa lor. Cu cât entuziasm și spor au început să examineze noile studii pe care le propuneau cărțile, școlile și universitățile din Europa!

Emanciparea avea unele limite. În Franța, de pildă, ei căpătau întreaga libertate de a-și manifesta cultul, dar trebuiau să renunțe la elementele care le confereau statutul de popor separat. În Germania, această calitate de popor separat era văzută de ceilalți ca o povară. Renunțarea la religie, chiar trecerea la creștinism nu reprezentau piedici în calea păstrării identității ebraice în ochii păgânilor, chiar în ochii celor care făcuseră totul pentru a o respinge.

[29] Acest cuvânt desemnează mișcarea ebraică din Epoca Luminilor.

Dezamăgirea i-a determinat pe evrei fie să radicalizeze mișcarea, fie să respingă cu totul *Haskala*. O parte a maselor evreiești s-au îndreptat spre formele cele mai extreme ale Luminilor, un socialism escatologic care promitea ștergerea definitivă a diferențelor dintre clase, națiuni, a tuturor barierelor care despărțeau oamenii. Calitatea de a fi evreu nu se menținea decât ca onoare dobândită printr-o îndelungată persecutare și dispărea în gloria unui universalism în sfârșit atins. Totuși, marxism-leninismul, înainte de a fi o mișcare socială de eliberare, era o doctrină, un sistem de explicare totală a lumii și istoriei sale. Structura lui, deși împodobită de falsa științificitate cerută de acele vremuri, este aceea a unui gnosticism. De aceea i-a sedus pe atâția evrei și creștini a căror gândire religioasă era parazitată de mult timp de această formă de gândire. Cabala este o cunoaștere ezoterică superioară a Talmudului și a Torei, dar doctrina marxist-leninistă este o cunoaștere și mai „superioară", superioară chiar științelor pozitive ale lumii europene care nu puteau umple golul religios lăsat de abandonarea religiei Strămoșilor. Mulți evrei au subscris la ea și din alte motive decât faptul că erau persecutați. Adesea, chiar cei mai puțin oprimați dintre ei aderau la această doctrină în virtutea unei simple seducții intelectuale.

În aceeași ordine de idei, trebuie oare să mai menționăm psihanaliza, pe care numeroși dintre adepții săi o califică plini de mândrie drept „știință ebraică"? Având o structură gnostică și ezoterică, ea susține, după părerea câtorva istorici, o anumită relație de rudenie cu mistica ebraică ce se cultiva în academiile Europei Centrale. Mai degrabă decât o relație de rudenie, am putea vorbi aici despre o analogie, deoarece filiația nu este dovedită, și despre o reluare a unui mod de gândire antic într-o lume nouă decupată în aparență din cadrele Antichității.

Cât despre respingerea *Haskala* și a visului de asimilare, fenomenul a fost reluat sub forma sionismului.

Sionismul

După cum reiese din proiectul corespondent din *Statul evreu* a lui Herzl, sionismul reprezintă cea mai nobilă și mai motivată dintre utopiile secolului XX.[30] Ca și celelalte, ea a stârnit valuri extraordinare de iubire și voință, fără a exista siguranța că, în caz de eșec, proiectul n-o să provoace dezastre comparabile celor ce au urmat eșecului celorlalte proiecte utopice.

Prin forma sa, sionismul se aseamănă naționalismelor contemporane ale națiunilor oprimate ale secolului XX, Polonia, Cehia, Irlanda. Diferența constă în faptul că, în loc să se sprijine pe evenimente medievale reconstituite de către o memorie istorică îndoielnică și care nu interesează decât națiunea respectivă, sionismul se sprijină pe Biblie, adoptată de lumea creștină în ansamblu, și pe o diaspora răspândită peste tot în lume. El reprezintă un eveniment mondial.

Sionismul a constituit la început o mișcare laică. Majoritatea rabinilor au fost în primă instanță ostili, sau cel puțin rezervați cu privire la el. Întoarcerea poporului pe pământurile sale fiind pusă în legătură cu venirea lui Mesia, acest efort prin care oamenii se lipseau de concursul divin putea fi perceput ca o gravă eroare. Unii rabini considerau chiar că *Shoah*-ul reprezenta tocmai pedeapsa trimisă pentru acest demers sacrilegiu.[31] Însă atunci când Israelul a prins efectiv contur într-un stat recunoscut, în 1948, cea mai mare parte dintre rabini au văzut în acest fapt un eveniment binecuvântat de Dumnezeu, chiar o compensare și o consolare divină pentru însuși *Shoah*.

[30] *Der Judenstaat. Versuch einer Modernen Lösung der Judenfrage*, lucrare apărută la Viena, în 1896.

[31] A se vedea Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant*, Manchester University Press, New York, 1992.

Întoarcerea lui Israel pe Pământul Făgăduinței a fost prăznuită ca sărbătoare specială și inclusă în liturghie.

Idealul sionist a avut un efect de purgație asupra lumii ebraice, detașându-se imediat de Luminile radicalizate, și în primul rând de comunism. Soljeniţîn consideră că, începând cu victoria din Războiul de șase zile, evreii din Rusia s-au delimitat din ce în ce mai mult de statul sovietic și au constituit un factor esențial favorizant pentru prăbușirea sa.[32] În Occident, s-au detașat și de ideile „de stânga" și dau chiar impresia că se îndepărtează de idealurile *Haskala.* Unii refuză chiar să mai fie recunoscători Revoluției Franceze pentru faptul că i-a admis în marile școli și în înaltele funcții universitare, pe motiv că astfel ea a îndepărtat elita evreiască de la *studiu.*[33]

Acest ideal a avut un efect de reunificare. Fondarea Israelului a facilitat respectarea regulii lui Hillel: „Să nu te separi de comunitate." Misiunea Israelului este aceea de a oferi un teritoriu evreului care dorește să trăiască întru totul sub Lege, ca și evreului care nu o respectă cu strictețe, dar vrea să trăiască pur și simplu omenește și în siguranță pe pământurile strămoșilor lui. Israelul reprezintă pentru întreaga lume exemplul unei comunități care trece dincolo de disensiunile dinăuntrul său și care garantează tuturor evreilor posibilitatea de a se reuni, dacă o vor, pe acest pământ, fie că el este sau nu însuși Pământul Făgăduinței.

Acest ideal a deschis, în fine, o tentație idolatră.

Este vorba despre o veche ispită, împotriva căreia luptaseră profeții, și constă într-o eroare privind sensul dat „poporului ales". Semnificația nu mai este legată de planurile lui Dumnezeu cu privire la poporul său, deci de gratuitatea

[32] În *Deux siècles ensemble*, vol. II, Paris, 2003 [trad. rom. de Vasile Savin, Darclée Tomescu-Berdon, Laura Cattaneo, *Două secole împreună*, Editura Univers, București, 2004 — *n. t.*].

[33] A se vedea Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Lagrasse, 2003.

alegerii divine, nici de responsabilitatea pe care o implică un astfel de statut. Ea este raportată la virtuțile naturale ale poporului.

Această ispită este cu atât mai puternică cu cât numeroase popoare au invidiat statutul de popor ales al Israelului, au dorit să și-l însușească și să-și construiască naționalismul pe o alegere naturală și chiar aprobată de Dumnezeu. Așa s-a întâmplat cu „națiunile romantice", Germania, Rusia, Polonia, în mijlocul cărora a prins contur sionismul, care s-a declarat deschis drept un naționalism evreu. Așa se întâmplă cu naționalismele păgâne, care se prezintă ca o imitație a statutului de popor ales al Israelului, care se secularizează la rândul său ca o imitare a acelor naționalisme, evreii neînțelegând de ce să fie ei singurii lipsiți de națiune. Printr-o lectură pervertită a Bibliei, acești evrei nutresc un sentiment de superioritate naturală de natură aristocratică. Nu este vorba de rasism, așa cum au fost acuzați, ci de sentimentul unei linii ereditare care nu trebuie lăsată să degenereze. Este tot ceea ce rămâne din atenția pe care vechiul Israel o acorda genealogiei în perspectiva venirii lui Mesia pe pământ. Statutul de popor ales devine un fapt ce ține de natură și-i înzestrează pe evrei cu anumite calități pe care celelalte popoare nu le au. La capătul acestui drum, poporul nu-l mai adoră pe Dumnezeu, ci se adoră pe sine însuși. Religia Bibliei degenerează în religie durkheimiană de autoadorare a comunității. Aceasta devine pentru sine propriul vițel de aur.

Astăzi putem vedea cum numeroși tineri se apucă să citească Tora și Talmudul impulsionați, se pare, mai curând de o patimă naționalistă decât de o inspirație divină, abordându-le ca pe niște monumente ale culturii lor, și nu ca pe niște texte sfinte. Se poate totuși ca o astfel de abordare să înregistreze rezultate și în plan religios. Naționalismul antrenează convingerea că evreii sunt autori ai Bibliei în aceeași măsură în care grecii sunt autorii poemelor home-

rice. Această credință a devenit foarte răspândită dincolo de granițele lumii ebraice. Pretutindeni e susținută opinia potrivit căreia civilizația europeană a fost fondată pe civilizația greco-romană și, în același timp, pe Biblia ebraică. Însă civilizația europeană nu a acordat acel loc important Bibliei decât pentru că avea credința că ea este cuvântul lui Dumnezeu. Evreii erau respectați sau ar fi trebuit să fie respectați pentru că fuseseră receptorii aleși, transmițătorii, purtătorii. Dacă însă ei sunt autorii Bibliei, fără inspirația lui Dumnezeu, ea își pierde instantaneu autoritatea și o parte din valoare. Motivul cel mai bun și mai legitim al orgoliului evreiesc este anulat de către naționalism chiar prin încercarea acestuia din urmă de a-l ridica în slăvi.

Shoah-ul

Cumplita traumă a *Shoah*-ului nu se putea să nu aibă răsunet și în plan religios. Cum se poate ca poporul preaiubit al lui Dumnezeu, căruia Dumnezeu îi făgăduise să-l ocrotească, să fi fost părăsit de El? Marele rabin al Marii Britanii, Jonathan Sacks, a enumerat în lucrarea sa *Crisis and Covenant*[34] răspunsurile tot mai nesigure față de acest scandal la care au ajuns gânditorii evrei. Îl semnalez aici doar pe acela al lui Fackenheim, care s-a bucurat de mare susținere.[35] Fără să-și ocrotească poporul, Dumnezeu a rupt Legământul, ceea ce anulează Legea și cele 613 porunci. Rămâne valabilă o singură poruncă, cu numărul 614, pe care Fackenheim o numește „porunca de la Auschwitz", ultima și unica marcă de identitate a evreului și singura sa îndatorire: „Amintește-ți și povestește." Ceea ce echivalează cu plasarea poporului sub un blestem. Prin

[34] Ed. cit.

[35] Emil Fackenheim, *La présence de Dieu dans l'histoire*, Verdier, Lagrasse, 1980 (ediția I, 1972).

acțiunile sale, prin omisiune, prin ignoranță, prin indiferență, lumea întreagă a luat parte la exterminarea din cadrul *Shoah*-ului. Întreaga lume este vinovată de acest lucru. „Porunca de la Auschwitz" impune ca datorie sarcina de a reaminti fără încetare acest episod. S-ar putea identifica aici o caricatură a creștinismului: toți oamenii, din toate timpurile, au contribuit la patimile lui Cristos. Dar aici nu este vorba despre iertare, mântuire, înviere. Nu e vorba decât despre o răzbunare repetată la nesfârșit. Nimic mai îndepărtat de proslăvirea lui Dumnezeu pentru binecuvântările sale, pentru legământul său, pentru darul Legii.

Ortodoxia ontologică a lui Israel

Am încercat să evidențiez căile pe care poporul ales s-ar fi putut îndepărta de ortodoxia biblică. Dar să aibă oare nevoie poporul ales de o ortodoxie? Este remarcabil că, pe cât de pătrunzătoare i-a devenit meditația asupra normelor din Lege (ortopraxia), pe atât de puțin a cugetat asupra teologiei, nepreocupându-se să-și definească ortodoxia. Crezul lui Maimonide nu are autoritatea crezului creștinilor. Evreii se lipsesc de el. Întreaga Biblie este relatarea lipsei lor de ascultare, a iertării repetate din partea lui Dumnezeu, a bunăvoinței sale neobosite, a Făgăduinței permanent reînnoite. Sfântul Pavel, marele ocrotitor al evreilor în Noul Testament, afirmă că, în ciuda celei mai mari greșeli imaginabile pe care au făcut-o ei, respingerea lui Mesia al lui Israel, nu au pierdut nimic, nici statutul de popor ales, nici patriarhii, nici profeții, nici privilegiile care le-au fost acordate pentru totdeauna, până la a doua venire a lui Cristos, când vor fi iertați. Până atunci, nu mai contează prea mult în ce mod se va menține acest popor, prin credință, rugăciune, bariera Talmudului, naționalism sau chiar „religia *Shoah*-ului": „ortodoxia" sa de nestră-

mutat rămâne aceea de a exista. Acest popor face parte, așa cum e el, din planul divin.

Lévinas critică creștinismul

Ortodoxia ebraică, indiferent de starea ei, rămâne un etalon în stare să măsoare deviațiile creștinismului. Evreii nu și-au dat silința să *mediteze* asupra creștinismului. Talmudul aproape că nu suflă o vorbă despre acest subiect. Evreii nu văd sensul unui asemenea demers: „Domnul este păstorul meu: nu voi duce lipsă de nimic."[36] Iudaismul își este autosuficient. Practica poruncilor îl asigură pe evreu de o suficientă intimitate cu Creatorul său. Dacă a păcătuit, el poate miza pe iertarea din partea lui. Dacă vrea să întărească legătura, are la dispoziție studiul (Talmudul) și studiul studiului (Cabala). Când „meditează" asupra creștinismului, evreul vede mai întâi de toate blasfemia, „omul care s-a făcut Dumnezeu", apoi ipocrizia unei religii care se prevalează de cartea sa sfântă pentru a persecuta poporul ales.

Cu toate acestea, emanciparea a pus în legătură evreii cu creștinii, multă vreme separați de ziduri groase. Cu foarte puține excepții, gândirea ebraică nu s-a lăsat sedusă de creștinism. Vom vedea în continuare criticile aduse în acest sens de Lévinas și analizate rând pe rând în *Dificila libertate*.

„Creștinismul supraestimează și subestimează în același timp realitatea pe care vrea s-o amelioreze." Din această cauză „creștinismul revoluționar, smulgând individul din legăturile cele mai solide care îl atașau condiției sale, a fost îngrozitor de conservator, înclinându-se în fața ordinii stabilite."[37] Cât despre iudaism, acesta a ales acțiunea „care

[36] Psalmi, 23, 1.

[37] Emmanuel Lévinas, ed. rom., pp. 130 și urm.

nu se confruntă cu Totul de o manieră globală și magică, ci rămâne în contact direct cu particularul". Creștinii se îmbată de Sacru, dar oare „bănuiesc războiul neîncetat declarat de Biblie și de Talmud sacrului și sacramentelor"? „Asupra sentimentelor prezenței divine și asupra extazelor mistice apasă o grea suspiciune: nu sunt ele oare clocotul subiectiv al forțelor, al pasiunilor și al imaginației?" Acțiunea morală, așa cum o concepe iudaismul, este „însăși posibilitatea sentimentelor deșteptate". „Ordinea etică nu este o pregătire, ci însăși accederea la Divinitate. Tot restul e himeră." Sensul gândirii ebraice „constă în a face apel la resposabilitatea personală a omului, în care el se simte ales și de neînlocuit, pentru a realiza o societate umană unde oamenii se tratează ca oameni. Această realizare a societății drepte este *ipso facto* ridicarea omului la societate împreună cu Dumnezeu". „Divinul nu se poate manifesta decât prin aproape. Pentru evreu, încarnarea nu e nici posibilă, nici necesară." Eșecul creștinismului în demersul de transformare a lumii a discreditat în ochii evreului „primatul mântuirii supranaturale în raport cu justiția terestră"[38]. Cât de mult preferă evreul subtilitatea inteligentă și lipsită de efuziune a intimității lui cu Dumnezeu, atinsă în sobrul și interminabilul studiu al Talmudului și al Legii!

Aceste critici își ating adesea ținta. Putem remarca în mod sigur că Lévinas, care aparținea de școala acelor *Mitnagdim** din Lituania sa natală, înainte să-i vizeze pe creștini, vizează școala oponentă a *Hassidim*-ilor, care uneori face să prevaleze valorile afective asupra studiului sever intelectual al Talmudului. Lévinas ar putea răspunde atunci

[38] *Ibid.*, pp. 199 și urm.

* Este vorba despre gruparea fondată de Vilna Gaon în Lituania. În limba ebraică, *Mitnagdim* înseamnă „oponenți" și se referă la evreii ortodocși europeni, adesea în opoziție cu *Hassidim*, „cei pioși", gruparea așa-zis „ultraortodoxă" (*n. t.*).

că pietismul hasidic se situează la marginea curentului principal talmudic al iudaismului; că aceste tendințe sunt superficiale, în timp ce, dimpotrivă, ele sunt centrale și structurale în creștinism. Rezultă că creștinismul prezintă o pantă pe care el o descrie corect și cu privire la care istoria oferă nenumărate exemple.

Și anume: o stare sufletească infantilă, magică, moștenire a păgânismului subiacent; un spiritualism ce servește drept subterfugiu facil și împiedică analiza realistă a situațiilor; o tendință înspre anomism, prin „sublimarea" poruncilor morale; o valorizare a stării sufletești, a afectivului, a sentimentalului și, în consecință, o lene intelectuală, supunerea oarbă în fața diverselor autorități, în lipsa unei reflecții responsabile și individuale; opoziția artificială dintre justiție și caritate; disprețul arătat față de interesul legitim al persoanei etc. etc. Și lista poate continua. Aceste trăsături justifică — sau cel puțin explică — aversiunea lui Lévinas și a numeroși evrei. La creștini, ei văd ceva prefăcut, opus evidențelor bunului-simț. În sentimentalismul sau spiritualismul creștin, ei văd o nerozie fundamentală, în fața cărora evreii se percep pe sine ca având o viziune mai clară și o judecată mult mai liberă. Trăsăturile acestea caracterizează un anumit creștinism modern, pe care evreii l-au experimentat și pe care n-au nici un motiv să-l compare cu o esență a creștinismului care ar fi diferită. În Lituania, Lévinas se hrănise cu literatură rusă, de la Tolstoi la Dostoievski, pe care-i admira ca scriitori, neavând însă nici un respect față de doctrina lor religioasă, pe care o atribuia unui creștinism etern. Oricum ar fi, acest creștinism, sub diversele sale forme, a manifestat rareori simpatie față de evrei.

3. Ortodoxia creștină

Dintre cele trei ortodoxii luate în discuție, ortodoxia creștină este cea mai fragilă. Ea a fost amenințată încă din

leagăn, încă din vremea Apostolilor, și, chiar și în vremea în care creștinismul a atins apogeul, acest apogeu se manifesta în limite foarte restrânse, iar ortodoxia era permanent pe punctul de a aluneca pe panta heterodoxiei și ereziei. Pentru a înțelege acest fenomen, trebuie să reluăm ancheta de până acum și să recapitulăm rezultatele la care am ajuns.

Ce furnizează în general ortodoxia? Maximumul de adevăr disponibil în religia dată; fereastra cea mai deschisă; peisajul cel mai vast; cea mai bună raportare la planul realului; cea mai corectă adecvare a spiritului la lucruri.

În credința catolică, este comun acceptată ideea că, de la religia naturală la credința catolică, spectrul realității percepute se întinde pe mai multe paliere: de la o religie naturală rea la cea mai bună; de la aceasta din urmă la religia Vechiului Testament, din ce în ce mai clar percepută; de la creștinismul începuturilor la creștinismul pe deplin dezvoltat și în curs de dezvoltare omogenă. Religia naturală își îndreaptă privirea asupra naturii, revelația biblică ne învață despre Dumnezeul creator, îndurător, aliat cu poporul său ales; prin Mesia, Dumnezeu în carne și oase vine printre oameni. Cele trei perspective formează trei ordine, analoage ordinelor pascaliene prin aceea că ordinul superior le *cuprinde* pe celelalte două, dar că ordinul inferior nu-l cuprinde pe cel de deasupra lui. Vechiul Testament nu contrazice adevărul natural cuprins în religia păgână, nefiind distrus decât ceea ce oblitera adevărul, de pildă idolii. Isus Cristos afirmă că nu a venit să strice Legea, ci s-o împlinească.

Ce produce erezia? O îngustare a câmpului vizual. În loc să țină sub observație tot ce ar putea să descopere în câmpul unei religii date, vederea ereticului este afectată de pete oarbe și de o deformare a ceea ce-ar trebui să percea-

pă în mod normal. În erezie, păgânul nu mai vede natura așa cum este ea. Evreul nu mai vede Legământul, adică nici pe Dumnezeu, nici natura. Creștinul nu mai vede natura, nu mai ascultă Legea, nici profeții, și nu mai înțelege revelația evanghelică, nici tradiția Bisericii.

Ereticul de la etajul superior nu recade în ortodoxia de la etajul inferior. Deformarea privirii sale afectează toate zonele pe care s-ar fi presupus că trebuie să le cuprindă. Ereticul creștin, chiar dacă iudaizează, nu înțelege iudaismul. Nu-l poate înțelege decât întorcându-se la ortodoxie. Chiar dacă „păgânizează", el nu va regăsi acea parte de ordine naturală pe care o vede și de care se bucură păgânul.

În schimb, pentru evreul și creștinul rătăciți, păgânul poate fi un medic al sufletului și un doctor al ortodoxiei în măsura în care a înțeles natura. El permite o reîntoarcere la natural, o revenire asupra realului. La fel, evreul poate aduce creștinul la responsabilitate, la obiectivitatea regulii, la efortul intelectual.

Acest fenomen ar putea contribui la explicarea faptului că toate filozofiile păgâne antice erau ortodoxe sau adevărate în organizarea lor. Academia, Liceul, Porticul, Grădina au putut intra fără greutate în filozofia vremurilor creștine. În schimb, filozofiile moderne produse în regim creștin se pun cu greu de acord cu ortodoxia, la fel cum par să nu respecte demersurile firești ale rațiunii. Ceea ce nu înseamnă că sunt false, ci că solicită o anumită „forțare" a operațiilor intelectuale. În orice caz, ortodoxia creștină nu a putut fi niciodată expusă sau, mai bine zis, nu și-a putut găsi sălaș în cadrul filozofiei moderne clasice, de la Descartes la Kant, nici în cadrul filozofiei romantice și postromantice. Ea se simte mai în largul ei în cadrul filozofic al anticilor și al marilor scolastici care își au

fundamentele în aceștia. Această observație este *de facto*, nu este normativă.

Morala „naturală" antică este ambivalentă. Ea invită creștinul să se debaraseze de jugul și exigențele pe care i le impun religia lui. Creștinul are nostalgia unei lumi în care să poată transgresa regulile fără mustrări de conștiință, și deci în care să nu existe reguli. Dar nu poate anula în conștiința sa faptul de a fi încălcat regulile și nu se poate întoarce la inocența conștiinței morale antice. Pe de altă parte, atunci când se înșală cu privire la exigențele vieții creștine, fie din rigorism, fie din laxism chietist, întoarcerea la natură îl poate ajuta să-și regăsească echilibrul, așa cum s-a întâmplat în prima Renaștere, aceea a lui Rabelais și Erasmus.

Și pentru evreu, întoarcerea la natură a constituit primul rezultat al emancipării. Talmudul îl abătuse de la acest drum în favoarea *studiului*, dar de-acum înainte evreul găsește că noul studiu, acela al naturii, este extrem de interesant. Și totuși, el rămânea evreu atât în ochii celorlalți, cât și în propriii săi ochi. Paravanul Torei se ridica obiectiv și subiectiv. Nu mai era altă cale decât aceea de a redeveni evreu pas cu pas, prin răzbunarea shoică*, prin naționalismul sionist, prin întoarcerea la Biblia percepută mai întâi ca un fel de *saga*, epopeea primitivă a poporului evreu, prin Talmud, deschis din curiozitate, apoi din spirit de disciplină, pentru a-l regăsi într-un final pe Dumnezeul strămoșilor săi în bucuria tihnită a Legământului și a statutului de popor ales.

Erezia este din ce în ce mai costisitoare pe măsură ce ortodoxia se consideră ca fiind mai înaltă, iar ortodoxia

* Derivat din termenul ebraic *Shoah*, „catastrofă", „calamitate" (*n. t.*).

devine tot mai dificil de respectat pe măsură ce exigența sa se înăspreşte, iar ea se defineşte cu mai multă claritate.

Ortodoxia păgână este imprecisă şi inconştientă. Homer sau Vergilius sunt ortodocşi fără s-o ştie, deoarece nu există o definiție clară a adevărului sau a greşelii. Iată de ce păgânismul este prin excelență liberal — atâta vreme cât zeii păzitori ai ordinii lumii şi cetății nu se simt jigniți, dar o asemenea ofensă nu este erezie —, iar cei care suferă sub un alt regim religios rigorile instituțiilor ocrotitoare păstrează nostalgii despre acele vremuri ca despre o perioadă de libertate. Biblia recunoaşte heterodoxia păgână sub semnul cultului idolilor şi al sacrificării de vieți omeneşti. Idolii şi ofrandele umane însă, care sunt o practică recunoscută deschis de anumite păgânisme, pot intra sub forme ascunse şi adesea devastatoare în religiile cu ortodoxie definită.

Morala naturală, în ciuda punctelor sale oarbe, este puternică şi rareori contestată. Trebuie să se aştepte marile reacții moderne împotriva creştinismului şi formarea ideologiilor de tipul comunismului sau nazismului pentru a se ajunge la susținerea unor idei precum „e bine să ucizi, să furi, să minți, să-ți maltratezi tatăl şi mama".

Singura mare erezie a religiei naturale, islamul, nu a putut lua ființă decât prin contactul cu religia revelată. O receptare defectuoasă a acesteia din urmă a produs o răsturnare a vechii ortodoxii naturale, o ruptură în relația cu natura, fără ca relația cu Dumnezeu, permanent separat, să aibă prea mult de câştigat.[39] Morala naturală s-a menținut, cu toate acestea.

[39] A se vedea lucrarea mea, *Dilemele mântuirii*, ed. cit., partea a III-a.

Ortodoxia ebraică era atât de ezitantă în vremurile biblice tocmai pentru că ea nu se baza atât pe o reflecție asupra lumii, cât pe încrederea în cuvântul lui Dumnezeu. Altfel spus, pe *credință*. Este mai ușor să renunți la credință decât la natură, mai ales atunci când mărturiile naturale par să contrazică credința. Foamea și setea din deșertul Sinai, de pildă, au fost o încercare a credinței. Cu toate acestea, orice act de nesupunere costa mult, fie că Dumnezeu îl pedepsea nemijlocit, fie că evenimentele istorice l-au sancționat prin intermediul catastrofelor, al înfrângerilor, al deportărilor. Profeții, care dăduseră în zadar avertismente, aduceau mângâiere Israelului reafirmând credința față de Dumnezeu.

Această ortodoxie se stabilizează la întoarcerea din exil, odată cu reforma lui Ezra, cu mișcarea fariseilor, formarea școlilor, fixarea legii orale. Dar nu cumva toate acestea s-au produs cu prețul unei închideri din ce în ce mai categorice în raport cu natura, cu națiunile, chiar cu Scripturile înseși, a căror interpretare se cristalizează în forme rigide? Impactul creștinismului a accentuat și mai mult îngustarea. Se observă stingerea treptată a prozelitismului, adică a împărtășirii bunurilor spirituale cu națiunile, întoarcerea spre sine. Talmudul, „fetișismul" Torei nu sunt doar niște stabilizatori ai credinței, sunt niște adjuvanți ai acesteia și, *in extremis*, chiar substitutul ei.

Aplecarea asupra Legii, asupra interpretării sale permanente poate fi văzută ca o metodă de a îndepărta speculația propriu-zis teologică și de a scoate din discuție reflecția asupra credinței. În final, aceasta poate fi cu totul eliminată. Credința în Dumnezeu devine facultativă. Accentul aproape exclusiv pus de teologii iudaismului asupra teologiei negative sfârșește prin a se transforma într-o „nemărturisire" a lui Dumnezeu, într-o „non-profesiune de credință", singurul test rămânând respectarea poruncilor. Același test este aplicat celor care se dedau speculațiilor

gnostice ale cabalei. De aceea este invocat pericolul ereziei, însă pe baza unei ortodoxii reduse la minimum. Cu toate acestea, ea este uneori de ajuns pentru a umple de ruşine abaterile creştine ale credinţei.

Deoarece ea reprezintă căderea în uitare a revelaţiei, ce se afirmă ca fiind cea mai înaltă formă la care umanitatea poate spera să acceadă, şi pentru că religia pe care o perverteşte este răspândită pretutindeni pe pământ, erezia creştină este cea mai periculoasă şi cea mai costisitoare. Ea se asociază — chiar se confundă — cu nefericirea umanităţii istorice de la venirea pe pământ lui Cristos. Ortodoxia Bisericii o consideră, pe acelaşi palier cu păcatul al cărui aspect principal este, ca fiind factorul prin excelenţă al amânării făgăduinţelor mesianice.

Trebuie să remarcăm că credinţa creştină, aşa cum le-a fost ea revelată în mod supranatural Apostolilor, este prezentată în toate circumstanţele. Această revelaţie are o forţă care răstoarnă limbajul şi gândirea, ajungând să se separe de poporul evreu în momentul în care acesta îşi defineşte ortodoxia prin iudaismul fariseic, şi să se separe de naţiuni respingând toate religiile lor, de la cea mai primitivă până la cea mai doctă. Toate acestea sub îndrumarea Sfântului Duh, a cărui prioritate a fost întotdeauna susţinută de către Biserică. Un istoric nu poate aduce contraargumente în această privinţă, dar poate enumera metodele şi mijloacele adoptate de creştinism pentru a se apăra de destrămarea credinţei sale.

Printre aceste modalităţi trebuie să distingem mijloacele „intrinsece", care se dezvoltă înăuntrul credinţei şi în însăşi logica sa, şi mijloacele „extrinsece", care pot fi invocate în ajutor din afară şi care pot sluji „mecanic" la apărarea sau la impunerea indiferent cărei doctrine.

Mijloacele intrinsece se distribuie organic și devin unitare cu însăși dezvoltarea creștinismului. Este vorba despre:

— Fundarea unei Biserici;

— Constituirea unei ierarhii ecleziastice, care ia treptat chip vizibil prin Scaunul Apostolic, și a unei liturghii;

— Definirea Canonului Scripturilor; în și prin această definire a fost evitată ruptura cu Israelul; s-a putut spune (Kelly[40]) că scopul cel mai important al efortului teologic din secolul al II-lea a fost de a stabili conformitatea Scripturilor ebraice cu noile Scripturi creștine și de a le include într-un canon unic. De aceea creștinismul a putut eluda — dar tot inconsistent — invazia romanului gnostic, și în particular a marcionismului. El a confirmat că titlurile de creanță ale lui Isus Cristos se aflau toate în Vechiul Testament, în promisiunea mesianică, în profeție, în genealogia lui David;

— Construirea unei dogmatici: truda intelectuală este aici cu mult diferită de aceea pe care înțelepții Israelului au aplicat-o Legii. Aceasta din urmă este dominată de misiune. Discursul ținut de Sfântul Pavel Areopagitul este un exemplu în acest sens. Ea cere argumente păgânilor înțelepți. Se schimbă raportul cu lumea al religiei păgâne, care era prudent în iudaism, deoarece responsabilitatea adunării preoților privea împiedicarea contaminării de către religiile idolatre. Trebuia să se explice acum păgânilor că Dumnezeul pe care îl căutaseră pe bâjbâite și a cărui existență o intuiseră era Dumnezeul lui Israel deschis către ei prin intermediul Sfintei Scripturi. Nu în Tora trebuiau căutate argumente, ci în filozofia pe care o cunoșteau. Astfel, predicarea creștină devine imediat *catolică*, adică gata să primească tot ce venea bun de la păgâni, filozofia, reto-

[40] A se vedea J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris, 1968.

rica, marile texte literare, gramatica, arta, și tot ceea ce venea de la evrei, Scripturile, Legea și Profeții în noua interpretare pe care o impuseseră Mesia și Sfântul Duh. Lenta deschidere a lumii ebraice către înțelepciunea păgână este dintr-odată grăbită de Biserica încă ebraică, dar care se populează rapid cu păgâni. De aceea, Biserica — și nu sinagoga — a păstrat primele mărturii ale acestei deschideri: Septuaginta, Filon din Alexandria, Flavius Josephus.

Mai exista un motiv pentru acea deschidere. Credința creștină, experiența intimă a sufletului și a „inimii" depășeau capacitatea inteligenței, care se vedea în situația nefericită de a nu putea găsi o rațiune pentru credința sa. Gândirea era deci în situația urgentă de a trudi pentru a nu rămâne în coadă și, *in extenso*, pentru a nu risca să se despartă de credință, chiar să o contrazică. Credința și inteligența au devenit, dacă putem spune astfel, concurente. Ele au o nevoie vitală una de cealaltă. *Fides quaerens intellectum. Intellectus quaerens Fidem.*[*] Or, instrumentele intelectuale erau toate făurite de filozofia păgână. În chiar timpul acestui secol al II-lea, destul de obscur, în care mica Biserică creștină își definea raportul cu Israelul și cu Scripturile sale, ea a trebuit și să se deschidă filozofiei și să-și definească raporturile cu aceasta pentru a se înțelege pe sine și pentru a se face înțeleasă dincolo de propriile-i granițe.

Sarcina aceasta s-a dovedit a fi interminabilă. La fel cum Talmudul nu poate ajunge nicicând la o interpretare complată a Torei, la fel dogmatica creștină nu poate coincide niciodată întru totul cu exprimarea exhaustivă a credinței. Deși Biserica se sprijină pe tradiția sa dogmatică,

[*] Trimitere la argumentul ontologic formulat de Sfântul Anselm din Canterbury în al său *Proslogion ori Cuvântul următor sau credința în căutarea înțelegerii* (*Proslogium sive fides quærens intellectum*) (*n. t.*).

deși și-a desemnat în rândurile sale principalii specialiști, ea nu s-a putut încrede niciodată pe deplin în nici unul dintre ei, nici în Sfinții Părinți greci, nici în Augustin, nici chiar în Toma d' Aquino. De fiecare dată rămâne un gol pe care timpul, împrejurările istorice ajung să-l scoată la lumină, iar totul trebuie luat de la capăt.

Din acest motiv, odată constituită Biserica, odată confirmată autoritatea papală, odată stabilit canonul și întemeiată dogmatica, ortodoxia creștină tot nu era în siguranță. În comparație cu iudaismul, îi lipseau două puncte solide de ancorare, și anume stavila Torei, fixată aproape în litera ei și sacralizată de comentariile ei, și susținerea unui popor circumscris și definit de însăși această Tora.

În creștinism, Scripturile reprezintă cu siguranță autoritatea supremă. S-a afirmat însă clar că ele nu vin direct de la Dumnezeu, așa cum se întâmplă cu Coranul sau chiar cu Tora, deși asupra acestei concepții plutește un oarecare echivoc în iudaism. Ele au ca autori un număr de oameni inspirați. Altfel spus, strădania critică a inteligenței, studiul ei nu se încheie în pragul sfânt al intangibilei Tore, ci are dreptul, chiar îndatorirea, din ce în ce mai vehement susținută în epoca modernă, de a intra în miezul Scripturilor înseși. Pe de altă parte, contururile nu sunt foarte clare, nu există unitate în rândul poporului creștin, mereu divizat în națiuni sau fărâmițat la nivel de indivizi, a căror raliere la creștinism nu definește patria, deoarece ordinea creștină nu se identifică vreodată cu Cetatea oamenilor.

Ortodoxia a recurs, prin urmare, la mijloace extrinsece.

Primul a constat în apelul la puterea politică. Atunci când împăratul Constantin a hotărât să transforme noua religie creștină în religie oficială, el și-a luat titlul de „egal al apostolilor". Voia chiar să-și ia titlul de „egal al lui Cristos", dar Biserica, totuși deja îndeajuns de supusă, l-a con-

vins să renunțe la idee. Asocierea cu puterea imperială a reprezentat un extraordinar accelerator al creștinării. Împăratul, care nu răspundea decât de bunăstarea materială a supușilor săi, își asuma acuma îndatorirea mântuirii lor spirituale. Formula *compelle intrare* din Evanghelie*, în interpretarea Sfântului Augustin, a căpătat o semnificație nouă și foarte concretă, în sensul obligării oamenilor de a se converti. Împăratul numea patriarhii, convoca tot el conciliile, le îndruma înspre concluziile care i se păreau lui a fi cele mai bune. Compromisul dintre Biserică și Împărat însemna că Biserica îi conferea Împăratului — și regilor succesori ai săi — legitimitatea sacră ce-i înconjura pe David și pe regii Israelului, iar, în schimb, puterea imperială și regală se angaja să protejeze Biserica și să impună ortodoxia, precum și normele morale care îi conveneau. Împărații și regii reînnoiau făgăduiala printr-un jurământ pronunțat la încoronare.

Acest patronaj nu a întârziat să-și arate efectele perverse. Astfel, misiunea creștină a eșuat dincolo de granițele Imperiului Roman, iar nemulțumirile provocate de administrarea bizantină au alimentat flacăra mocnită a ereziilor (ariană, monofizită, nestoriană, monotelită, iconoclastă...), care s-au concretizat prin trecerea imediată la islamism a majorității creștinătății. Pe de altă parte, efortul gândirii teologice putea să aștepească de vreme ce, peste tot pe unde subzistau, forțele conjugate ale puterii imperiale și ale ierarhiei patriarhale aveau sarcina comună să păstreze vie ortodoxia în stat.

În Occident, Imperiul nu și-a mai revenit după ce s-a prăbușit. Biserica a fost multă vreme în pericolul de a fi integrată, ca să nu zicem înghițită cu totul de puterile laice

* Este vorba despre disputa legată de Evanghelia lui Luca, 14, 23, principiu fondator al Inchiziției: „Și stăpânul a zis robului: Ieși la drumuri și la garduri, și pe cei ce-i vei găsi, silește-i să intre [*compelle intrare*], ca să mi se umple casa" (*n. t.*).

ale principilor și regilor succesori. La capătul unei foarte îndelungate lupte, ea a reușit să se desprindă. În fragmentarea Europei prenaționale însă, construcția dogmatică devenea cu atât mai importantă cu cât de acest lucru depindea unitatea credinței în cadrul Bisericii. Ortodoxia atârna acum de autoritatea sa intrinsecă, dar și de capacitatea ei de a mobiliza în propriul interes puterile seculare. Admirabila sinteză tomistă a apărut tocmai ca o încoronare a acestui efort. Dar nici nu murise bine Doctor Angelicus, că sinteza se și prăbușea, fărâmițarea doctrinelor urmând disputelor universitare ce reflectau treptat conflictul din cadrul națiunilor pe cale de a se naște.

Cu toate acestea, un alt mijloc extrinsec devenea din ce în ce mai important: asocierea Bisericilor și a doctrinelor lor corespunzătoare cu sentimentul național, sau mai degrabă cu patima națională. Încercarea de unificare a ortodoxiei orientale cu cea occidentală, care se considera restabilită prin Conciliul de la Florența, a eșuat într-o cvasiinsurecție a patosului naționalist grec, rus, balcanic, care vedea în acea unificare triumful latinilor detestați. În aria latină, marea ruptură a Reformei nu era de conceput în lipsa unei solidarități dintre englezi, scoțieni, cehi, germani, scandinavi, pe de o parte, și reformatori, pe de altă parte, nici în lipsa unei alianțe a principilor cu poporul, pentru a asigura câștigul de cauză al acestui demers. Însuși catolicismul a căpătat, la rândul lui, o culoare națională în zonele unde națiunea era persecutată pe motiv că era catolică, așa cum se întâmpla în Irlanda și Polonia. La fel s-ar putea vorbi și despre galicanismul francez.

Puterea seculară a împăraților sau principilor reprezenta o forță exterioară Bisericii, în principiu neutră în raport cu conținutul credinței, chiar dacă încerca să o ajusteze în propriul interes politic. Intruziunea entuziasmului națio-

nal este o subversiune dinăuntru, și mai puternică, și mai statornică, și mai greu de clintit. Fragilitatea naturală a credinței este compensată de o forță vitală care o întărește, dar o și pervertește. S-a susținut că în Rusia tot ceea ce este religios devine național, iar tot ce este național devine religios. Întrebarea care se punea era dacă nu cumva în această țară erau aduse ofrande către două divinități care ajungeau să se confunde, și anume Dumnezeu și Rusia. Dostoievski, Gogol fac prea puțin diferența dintre cele două entități. În Anglia se consideră că credința s-ar putea risipi fără ca măcar să scadă atașamentul arătat față de Biserica Anglicană. Caracterul unic se găsește în acea *englishness*, iar pentru ca aceasta să rămână intactă, confesiunea de credință devine imprecisă și susceptibilă de mai multe lecturi diferite. *Glorious comprehensiveness...*

Mai există și alte procedee auxiliare ale credinței. Pe tărâm protestant, și mai ales în țările calviniste, autoritatea exclusivă acordată Cuvântului lui Dumnezeu, așa cum este el înregistrat de Biblie, a putut crea o idolatrie față de text. Biblia a devenit o carte-oracol, intangibilă, iar litera ei — sacră. Entuziasmul naționalist a trecut atunci dincolo de spiritul de sectă care se răspândea prin fragmentarea bisericilor, fiecare având propria sa Biblie și propriul său mod de interpretare pentru patrie.

În țările catolice, de-a lungul istoriei se remarcă anumite blocaje și închideri de aceeași natură. Un anume sistem teologic devine statornic și se impune ca regulă absolută, într-un somn al rațiunii și într-un autoritarism care paralizează manifestarea firească a inteligenței aflate în căutarea credinței. Toate procedeele prin care ortodoxia creștină încearcă să-și ascundă slăbiciunea fundamentală au o eficacitate ambiguă și contribuie atât la menținerea sa pe poziții, cât și la clătinarea ei.

Vom remarca faptul că aceste procedee sunt o reluare în cadrele Bisericii a procedeelor Sinagogii de a ocroti puritatea lui Israel. Mișcarea fariseică detalia la nesfârșit practica Legii, trudă similară construcției nedefinite a dogmei, ambele situații având drept posibil rezultat stagnarea relativă a gândirii; mișcarea fariseică sacraliza Tora, la fel cum Biserica refuzase vreme îndelungată să i se conteste autoritatea Vulgatei, nedeschizând decât foarte târziu Biblia pentru o investigație istorico-critică. Declararea statutului de popor ales și edificarea unei întregi fortificații în jurul lui, întoarcerea asupra sinelui și-au găsit imitația în formarea națiunilor și în avântul tot mai mare al entuziasmului naționalist. Această uzurpare a privilegiului poporului ales a devenit deschisă și de necontestat în epoca naționalismelor romantice. Dar este imposibil să imiți în regim creștin statutul Torei, paravanul Talmudului sau caracterul specific de popor ales al lui Israel.

Cât despre pierderea ortodoxiei în urma recurgerii la auxiliarele extrinsece, cele două teste propuse de noi mai sus mi se par pertinente. Era vorba, ne amintim, despre o incapacitate de a înțelege și de a conferi o perspectivă superioară ortodoxiilor religiilor naturale și religiei Bibliei.

Ortodoxia religiei naturale, cum am spus, se confundă cu ceea ce ea reține din observațiile sale asupra ordinii lumii. Or, începând din secolul al XIV-lea, aceste observații progresează mult într-un ritm de neoprit. Cu totul independent de ortodoxia creștină, se instituie cunoașterea științifică indiscutabilă, căreia spiritele raționale trebuie să-i cedeze și să i se conformeze. Trebuie să remarcăm că vechea sinteză de tipul celei a Sfântului Toma a fost considerată atunci ca păcătuind prin exces de certitudine, înșelându-se cu privire la întinderea reală a cunoașterii sale. Deconstrucția nominalistă a făcut necesară recurge-

rea la experiență.[41] Nenorocirile Bisericii din acea epocă, blocajul ei pe o ortodoxie aflată de altminteri în criză au determinat-o să nu considere ca fiind interesantă această nouă cunoaștere, opunându-i-se adesea, atât în țările protestante, cât și în cele catolice, neîncercând să exploreze căile prin care ortodoxia credinței sale ar fi putut fi împăcată cu această nouă viziune asupra lumii. Sau, dacă au făcut-o, demersul ei n-a fost îndeajuns ca să-i și convingă pe filozofii care căutau pe cont propriu sinteza credinței și a noilor cunoștințe, care nu se simțeau în largul lor în cadrul ortodoxiei creștine și care, adesea în ciuda voinței lor, au și părăsit-o.

Celălalt test ar fi privit mai buna înțelegere a statutului iudaismului după venirea lui Mesia, explorarea a ceea ce păstrase el viu și ortodox în interpretarea sa asupra Scripturilor, ascultarea cu atenție a criticii aduse de el creștinismului și mai ales revizuirea practicii sale în privința evreilor. Acest al doilea test a fost prea adesea negativ. Marcionismul, condamnat totuși vehement la apariția sa, nu fusese niciodată înlăturat. La umbra lui înflorea o teologie a respingerii lui Israel care a pregătit terenul pentru catastrofele contemporane.

[41] „Ockham nu punea în opoziție credința și filozofia, nici cunoașterea revelată și cunoașterea naturală, ci arăta că ele implică anumite abordări complet diferite ale științificității. Tot el, negând « realitatea » universaliilor, refuzându-le calitatea de entități independente prezente în indivizi ca trăsături comune acestora, supune investigației validitatea abstracției și încredințarea că nu putem gândi realul decât după anumite modele imuabile și idei eterne: iar astfel el deschidea calea spre o cercetare mai degajată a realităților individuale și spre progresul unei inteligențe empirice“ (Thomas F. Torrance, *Science théologique*, PUF, Paris, 1990, p. 81). Thomas Torrance este teolog calvinist, discipol al lui Karl Barth și succesorul acestuia la catedra din Basel.

Așa se întâmplă că, dintre toate ortodoxiile, ortodoxia creștină, și *a fortiori* cea catolică, a străbătut poteca cea mai îngustă și a întâmpinat cele mai mari greutăți în a-și păstra echilibrul. Nu poate să stea locului, mulțumindu-se cu ceea ce are; gândirea, arta, teologia sa trebuie să trudească iar și iar, neostenite, șantierul e permanent. Piesele de susținere, îngrăditurile, constrângerile disciplinare, mobilizarea unor pasiuni naturale au determinat-o să plătească scump serviciile pe care i le-au adus.

Or, aceste piese de susținere și contraforturi s-au prăbușit toate în epoca modernă.

Compromisul constantinian a fost denunțat de Reformă, când puterile împăratului și ale Papei au fost fragmentate și împărțite între regi și principi. Puterea acestora a fost răsturnată și a dispărut la rândul ei, atât în țările catolice, cât și în cele protestante, începând cu Revoluția Franceză. Odată cu diminuarea importanței acordate creștinismului în cadrul cetății, nu se mai poate spune că pasiunile naționaliste sunt de ajuns pentru a-l susține. Mai mult decât atât, reproșurile aduse în trecut constrângerii politice sunt acum adresate creștinismului: inchiziția, procesul lui Galileo Galilei, obscurantismul, persecuțiile, războaiele religioase — și procesul continuă. Cât despre poporul evreu, care și-a regăsit vizibilitatea, natura și vocea, reproșurile sale au căpătat după *Shoah* o forță pe care n-o avuseseră niciodată înainte.

O altă pierdere recentă înregistrată în rândul auxiliarelor creștinismului privește arta și educația.

De la începutul secolului XX, ansamblul artelor plastice își pierde legătura cu reprezentarea și imaginea. Astfel, prescripțiile iconofile folosite de douăsprezece veacuri devin greu de aplicat.

Pe de altă parte, educația tânărului creștin, cel puțin odată cu colegiul iezuit, dar și înaintea acestuia, ca și în ță-

rile protestante, consta în formarea după modelele ortodoxiei „păgâne" pe care le ofereau literatura greacă, romană și umanismul. Până și mânăstirile medievale cultivau „dragostea pentru litere" alături de studiul *sacra pagina*. Această educație era, așadar, extrem de diferită față de educația tânărului evreu familiarizat foarte devreme cu Tora și Talmudul. Educarea gustului era considerată ca fiind o propedeutică la recunoașterea adevărului. Acest tip creștin de educație este în ruine.

Trebuind să renunțe, bucată cu bucată, la armura sa tradițională, ortodoxia a ajuns să-și caute noi aliați. Ei s-au prezentat nu ca un sprijin extrinsec, ci ca niște ispite care o puteau seduce în forul său interior. Este cazul ideologiei socialiste și al celei democratice. Aceste ideologii pot fi socotite produse ale religiei păgâne, dar ale unui păgânism poleit cu creștinism, iar în acest sens ele nu mai au nici puritatea, nici inocența relativă a religiilor păgâne. Am subliniat deja, în legătură cu islamul, că păgânismul „rău", care îndepărtează islamul de realitățile naturii, se dezvoltă la contactul cu religiile revelate. Amestecul religiei creștine cu ideologia socialistă a dat naștere, sub bolșevism, unor maladii foarte grave și greșit diagnosticate de autoritățile ortodoxe. Bolșevismul s-a prăbușit, dar acest amestec continuă să supraviețuiască sub forma diluată a curentului umanitar simplu. Ideologia democratică produce și ea o orientare umanitară. Ea generează și o religie durkheimiană în care, sub pluralitatea orientărilor creștine, comunitatea își formează un cult al ei. Ea produce, în sfârșit, un relativism generalizat în care ortodoxia încearcă din răsputeri să nu se dizolve.

Biserica creștină s-a născut goală și expusă tuturor intemperiilor. Se prea poate ca și după două mii de ori de la nașterea ei să se afle în exact aceeași situație.

ISLAMUL[*]

Nu intenționez, desigur, să emit o judecată globală asupra islamului. În anul 622 d.Cr. apărea oficial la Medina o nouă religie, diametral opusă celor trei dogme creștine fundamentale: Sfânta Treime, Întruparea și Mântuirea. În prezent, adepții acestei religii sunt pe cale să devină mai numeroși decât creștinii din toate confesiunile la un loc. Trei realități au schimbat cu totul tabloul de o jumătate de secol.

Țările musulmane, care căzuseră sub dominația imperiilor europene (socotite creștine de către musulmani), mai exact a imperiilor englez, rus, francez, olandez, și-au regăsit independența (cu o singură excepție, Cisiordania palestiniană). Minoritățile creștine, încă numeroase la începutul secolului XX în Turcia, Egipt, în Orientul Mijlociu, s-au convertit, au fost expulzate (cum s-a întâmplat cu grecii din Asia Mică), uneori masacrate (precum armenii). În sfârșit, puternice minorități musulmane s-au instalat în mod pașnic în Europa Occidentală. În Franța, ele reprezintă probabil 10% din populația totală, iar potrivit demografilor vor reprezenta 20% în aproximativ douăzeci de ani. În Germania, Marea Britanie și Statele Unite, cifrele sunt mai mici, dar tot semnificative.

Aceste date trezesc în țările amintite o anumită neliniște. Problema este pusă în termeni demografici, în termeni comunitari, de asimilare și de luptă împotriva „rasismu-

[*] Eseu apărut în *Commentaire* nr. 107, toamna 2004.

lui", dar foarte rar în termeni religioși. Și, într-adevăr, Bisericile își arată de jumătate de veac deschiderea către irenism, către ecumenism. Deși mai multe dintre ele par a fi în plină criză — sau tocmai din cauza acestei crize —, nu se remarcă la ele o neliniște propriu-zis religioasă. Problema lor este să primească islamul așa cum se cuvine, să stabilească o legătură cu el, punctele comune, dialogul.

Abordarea mea este mai întâi de tip istoric: care au fost principalele atitudini ale creștinilor față de islam, încă de la Hegira*. Apoi va deveni de ordin teologic: ce statut trebuie acordat islamului, din punct de vedere biblic, adică evreiesc și creștin. În fine, voi reveni la abordarea istorică pentru a analiza situația actuală.

I

La o privire istorică asupra unei perioade de paisprezece secole, pot fi observate la creștini trei abordări principale.

Cea dintâi este bine reprezentată de Sfântul Ioan Damaschinul. O voi numi atitudinea de refuz, mai exact de constatare a incompatibilității.

Ioan Mansur, zis și Damaschinul, provenea dintr-o familie de înalți funcționari bizantini care jucaseră un rol important în capitularea Damascului. A fost la început în slujba califului, în administrația fiscală. Odată cu primele acte de persecuție, a intrat în mânăstirea Sabba, unde a murit, în anul 754. Nu a scris decât câteva pagini, valoroase pentru că este martor al începuturilor. Primul său text este inclus în catalogul lui, *Cartea ereziilor*, unde islamul

* Ziua de 16 iulie 622, când profetul Mahomed s-a retras de la Mecca la Yatrib, oraș al cărui nume a fost schimbat în Medina, „Orașul Profetului" („Hegira" provine din arabul *hedjra*, „fugă"). Hegira a fost legiferată ca momentul 0 al erei musulmane de către califul Omar, în anul 638 (*n. t.*).

este clasat ca erezia cu numărul 100. Ceea ce arată că la acea dată, mai ales pentru monofiziți și nestorieni, care urau ortodoxia melchită deoarece ea reprezenta opresiunea bizantină, nu era clar încă dacă islamul reprezenta o altă religie sau dacă nu era decât o nouă versiune a nebuloasei creștine. Cam la fel se întâmplă și astăzi. Ce știm sigur e că descrierea Damaschinului e pur sarcastică. Mahomed este un fals profet, doctrinele sale sunt absurde — și cum n-ar fi, de vreme ce neagă adevărurile creștine? Cel de-al doilea text, dintr-o perioadă mai târzie, se prezintă sub forma unei *Controverse între un musulman și un creștin.* Este vorba aici despre o scurtă cateheză pentru a-i împiedica pe creștini să se convertească, fenomen cu răspândire de masă deja. El încearcă să apere ideea de liber-arbitru, în opoziție cu fatalismul pe care-l atribuie islamului, precum și consistența naturii create și ordinea legilor naturii în opoziție cu capriciul pur și simplu al lui Dumnezeu, invocat de islam. Sfântul Ioan vorbește cu condescendență, cam la fel cum ar fi făcut-o un teolog distins din secolul al XIX-lea în legătură cu revelația lui Joseph Smith și *Cartea mormonilor.*

În tradiția refuzului scurt și concis, Sfântul Toma d'Aquino reprezintă un jalon esențial. În *Summa contra Gentiles* (I, 5), el aduce următoarele argumente: Mahomed a înșelat popoarele prin poruncile pe care le-a dat și care satisfac concupiscența oamenilor dăruiți cărnii; el nu furnizează decât niște adevăruri facile, care pot fi înțelese de sufletul de rând; el pune laolaltă fabule și doctrine care diminuează până și ceea ce era adevăr natural în învățăturile sale; dovezile lui se susțin pe forța sabiei, fiind apanajul tâlharilor și tiranilor. Nici Vechiul, nici Noul Testament nu aduc dovezi în favoarea lui, ba, dimpotrivă, el le-a deformat în legendele relatate și le interzice elevilor săi să citească Scripturile. Într-un cuvânt, conchide Sfântul Toma, „cei care se încred în cuvântul lui o fac fără să gândească".

A doua abordare creștină o voi desemna drept cea a Celor Trei Legi. Putem găsi o bună ilustrare a ei în dialogul dintre viitorul împărat Manuel Paleologul și un înțelept musulman, în anul 1390. Se punea problema stabilirii unei ordini de preeminență între Legile lui Moise, ale lui Isus și ale lui Mahomed. Manuel începe prin a afirma că legea musulmană este inferioară celei a evreilor, în special din cauza *jihad*-ului, potrivit căruia oamenii au de ales între a se converti și a muri sau a deveni sclavi. Or, voința divină nu se bucură de vărsarea de sânge și vrea să aducă oamenii la credință prin convingere, și nu prin violență. *A fortiori*, ea este inferioară legii lui Cristos. La care musulmanul răspunde că, într-adevăr, legea lui Cristos este mai bună decât legea lui Moise, dar că e prea dură, prea elevată, deci impracticabilă. Înseamnă să păcătuiești prin exces dacă trebuie să-i iubești pe dușmanii tăi, să cauți sărăcia, să suporți celibatul. Coranul păstrează calea de mijloc între neajunsurile legii mozaice și excesele celei a lui Cristos. Or, mijlocul, moderația sunt sinonimele virtuții și ale rațiunii.

Manuel răspunde clasic, făcând o distincție între poruncile din Biblie și sfaturile evanghelice, după care aruncă argumentul său forte: legea ta, îi spune el musulmanului, se opune legii creștine și se întoarce la aceea a lui Moise. Mahomed a jefuit această lege și a pervertit-o, alcătuind ceva pestriț și în neorânduială. În acest dialog sincer, Emanuel nu poate invoca autoritatea Scripturilor, deoarece musulmanul nu le cunoaște. Este deci silit să pună cele trei legi pe același plan atemporal și sinoptic. Nu mai poate sublinia continuitatea istorică dintre Israel și Cristos, nu se poate sprijini pe noțiunea comună de legământ, deoarece acea noțiune nu este recunoscută de islam. Nu-i rămâne decât să compare în mod abstract cele trei legi. Iar împotriva legii Coranului el regăsește poziția spiritualistă a Bizanțului: vechea lege este trupească, în vreme ce legea creștină este spirituală. O asemenea abordare a problemei dă un

avantaj islamului asupra iudaismului, întrucât el este universal și îi onorează pe Isus și Sfânta Fecioară.

Cea de-a treia abordare aș numi-o astfel: căutarea punctului sublim de depășire pe deasupra. Un exemplu potrivit în acest sens este *De pace fidei*, scris de cardinalul Nicolaus Cusanus în anul 1452, în chiar ajunul căderii Constantinopolului. Scopul său este să atingă un punct de vedere superior și globalizant, astfel încât să putem interpreta islamul ca o formă de creștinism neconștientă de ea însăși. Cum nici el nu poate face apel la Biblie, se hotărăște să plece de la articolul de credință pe care-l socotește comun tuturor, și anume credința în singurul Dumnezeu. Plecând de la această axiomă, el deduce printr-un raționament scolastic pe cât de savant, pe atât de abstract, Sfânta Treime și celelalte mari dogme creștine. Acest discurs strict rațional putea, după cum spera el, să fie pe placul înțelepților musulmani erudiți în cea mai elevată filozofie, aceea a lui Avicenna. Dar aceasta îl obligă să abandoneze planul istoriei mântuirii, întocmai acela care reiese din cele două Testamente. Iată-l, așadar, și prizonier al anistorismului musulman, având drept unică armă filozofia, sau mai curând filozofia sa proprie. El a dez-întrupat teologia, ajungând s-o reducă la un sistem abstract și la o schemă. Punctul sublim conduce la tenebrele superioare, care sunt noaptea despre care vorbea Hegel, în care toate vacile sunt gri.

După cum vedem, cele două încercări de dialog, a lui Manuel și a lui Nicolaus Cusanus, i-a condus la un monolog în care ei expun apodictic religia creștină. În ciuda lor însă, această expunere îi împinge înspre un soi de excentrare a creștinismului, ca și cum, prin efortul său de a se apropia și a se face înțeleasă de către islam, ortodoxia lor creștină ar suferi o deformare discretă și inconștientă. Trebuie să încercăm acum să înțelegem de ce se întâmplă astfel.

II

Ce statut îi poate atribui teologia creștină islamului? De religie revelată sau de religie naturală?

În spiritul teologiei clasice, creștinii împart după cum urmează genul uman: prima secțiune se găsește sub Legământul așa-numit al lui Noe. Sub acest legământ, ei pot cunoaște legea naturală, adică morala comună, și să-și formeze o idee despre divinitate în cadrul religiilor pe care le vom numi păgâne. În interiorul acestei umanități comune, Dumnezeu a „ales" un om, pe Avraam, și „casa" acestuia, și le face o făgăduință, reluată și dezvoltată în aceea pe care Moise o primește în numele poporului „creat" de Dumnezeu la poalele muntelui Sinai. În sfârșit, Dumnezeu, prin Cuvântul său întrupat și coborât ca „Mesia" al lui Israel, instituie un „nou Legământ", susceptibil de a se extinde de la Israel și Mesia al său la întreaga omenire. În cadrul unei astfel de clasificări, unde trebuie plasat islamul?

Dificultatea și sfiala pe care o încearcă creștinii și evreii când îl situează în rândurile religiilor naturale se datorează proclamării credinței sale într-un singur Dumnezeu, veșnic, atotputernic, dătător de viață, milostiv. Dar nu e de recunoscut aici prima dintre cele Zece Porunci date lui Moise? Da, însă diferența constă în aceea că Dumnezeul Exodului se prezintă drept un eliberator al poporului său într-o situație istorică particulară: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, Care te-am scos din țara Egiptului, din casa robiei."* Dumnezeul dătător de viață din Coran nu are istorie. Să recunoaștem atunci aici primul rând din Crezul creștin? „Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului"? Da, însă diferența stă în aceea că

* Deuteronomul, 5, 6 (*n. t.*).

Dumnezeu este numit Tatăl, adică există o relație personală și reciprocă față de oameni.

Trebuie să știm că musulmanii oferă o altă clasificare, care pune în opoziție păgânii și pe cei care, evrei, creștini, musulmani, au „primit o revelație". Cel de-al doilea grup este astfel legat printr-o similitudine formală (primirea unei revelații), și nu printr-o conexiune istorică.

Pot în acest moment să enunț teza mea teologică: *islamul este religia naturală a Dumnezeului revelat.*

În mod obișnuit, se face diferențierea între religia naturală și religia revelată. Religia naturală, aceea a păgânilor, poate ajunge eventual, mai mult sau mai puțin discutabil, la Dumnezeu cel adevărat (adică revelat). Astfel, Biserica, după ce condamnase idolii, a recunoscut totuși că zeul din filozofie era adevăratul Dumnezeu căutat pe dibuite. Pe de altă parte, Biserica crede că același Dumnezeu a vrut să se manifeste și să-și comunice vrerea cu privire la mântuirea oamenilor, și deci să le dezvăluie adevăruri ce trec dincolo de capacitățile spiritului omenesc. Pentru evrei, această revelație este cuprinsă în Biblie, la care creștinii au adăugat Noul Testament, recunoscând totodată deplina autoritate a documentului biblic așa cum fusese el alcătuit înainte de venirea lui Mesia.

Și musulmanii susțin că au primit o revelație, ea fiind concepută ca o transmitere a unui text preexistent. În acest demers de transmitere, profetul nu joacă nici un rol activ, nu face decât să primească niște texte venite de la Mama Cărții și pe care el le repetă ca și cum i-ar fi dictate. Spre deosebire de Biblie, pe care creștinii o declară ca fiind „inspirată", Coranul este *increat.* Este Cuvântul increat al lui Dumnezeu.

Islamul face diferența între profet (*nabi*) și trimis (*rasul*), trimisul fiind un profet care a primit un mesaj cu ca-

racter legislativ. Astfel, Adam, Lot, Noe, Moise, David, Isus au fost mesageri, trimiși unor popoare anume. Numai Mohamed, „pecetea profeților", a primit o misiune universală. Marii trimiși ai lui Dumnezeu, Moise, David, Isus, au transmis la fel de exact precum Mohamed cărțile care le fuseseră dictate, Tora, Psalmii, Evanghelia (la singular). Adam, Seth, Avraam au realizat de asemenea cărți, însă, aspect esențial, aceste cărți reale sau imaginare nu sunt socotite ca fiind veridice, deoarece textul lor a fost falsificat. Evreii și creștinii și-au manipulat scriiturile și le-au distorsionat sensul. Mai mult decât atât, cum Coranul cuprindea tot adevărul, chiar de-ar fi autentice celelalte, ele nu ar mai putea aduce nimic nou. Ceea ce face ca musulmanii să nu recunoască valoarea documentelor de revelație anterioare textului lor. Adevărata Tora, Evanghelia autentică nu trebuie căutate decât în Coran. Adevărații discipoli ai lui Isus sunt musulmanii.

Mingea e acum în terenul evreilor și creștinilor: pot ei recunoaște Biblia în Coran? Răspunsul este nu.

Care sunt raporturile de filiație între Biblie și Coran? Nici unul, ne asigură musulmanii. Mahomed era analfabet. Dumnezeu i-a spus profetului: „Nu știai înainte ce sunt Scripturile și credința." Iar coincidențele există pentru că așa e firesc să se întâmple, de vreme ce același mesaj a fost adresat tuturor „trimișilor"; divergențele apar deoarece evreii și creștinii au trunchiat mesajul și l-au denaturat.

Ceea ce creștinii nu pot crede. Mahomed cunoștea Biblia într-o măsură mai mare sau mai mică. Medina era plină de evrei și de creștini din diverse secte. Ioan Damaschinul susținea existența unui călugăr arian care-și exercitase influența. Alții spun c-ar fi fost un călugăr nestorian. Fiind întru câtva deprinși cu studiul Bibliei, figurile biblice amintite în Coran pot să ni se pară în același timp identificabile și deformate. Avraam nu este Ibrahim, Moise nu este Moussa.

Să luăm exemplul lui Isus: Issa apare în afara spațiului și timpului, fără referire la țara lui Israel. Mama lui, Maria, sora lui Aron, îl aduce pe lume sub un palmier. Apoi Issa face mai multe minuni care par a fi extrase din evangheliile apocrife. El anunță viitoarea venire a lui Mahomed și va fi martorul zilei învierii.

Creștinii sunt uneori impresionați de locul pe care îl ocupă Isus în Coran. Dar nu e vorba aici de același Isus în care și-au pus ei credința. Isus din Coran repetă ceea ce anunțaseră profeții dinainte, Adam, Avraam, Lot etc.: toți profeții sunt posesori, într-adevăr, ai aceleiași cunoașteri și proclamă același mesaj, care este islamul. Toți sunt musulmani. Isus este trimis pentru a predica unicitatea lui Dumnezeu și neagă faptul că ar fi un „asociator". „Nu spuneți Treime." El nu este fiul lui Dumnezeu, ci o simplă ființă umană; nu este un mijlocitor, pentru că islamul nu cunoaște ideea de mediere. Întrucât pentru islam este imposibil de conceput ca un trimis al lui Dumnezeu să fie învins, Isus nu a murit pe cruce, ci i-a fost substituită o sosie. Această cristologie, din punct de vedere creștin, prezintă anumite mărci amestecate de nestorianism și docetism.

Islamului îi este străină ideea unei revelări progresive. Mesajul divin este comunicat încă de la primul om, de la Adam, primul profet. Oamenii uită doar mesajul, așa că repetarea lui devine necesară. Mahomed reprezintă ultimul trimis și reformatorul hotărâtor. Singura perspectivă din care poate fi contemplată istoria este legea triumfului trimișilor și pieirea celor care li se opun acestora. Islamul, altfel spus „supunerea", este acel reglator care aduce timpul într-o singură clipă eternă, astfel încât Dumnezeu își cheamă periodic supușii la ordinea sa eternă.

Pentru un evreu și un creștin, nu există continuitate între Biblie și Coran. Ambii constată că istoria relatată în Biblie se dovedește a fi în Coran fragmentată, deformată,

închisă într-o matrice dogmatică coerentă, așa încât aceleași fapte apar într-o altă lumină și cu un sens diferit.

Această exterioritate se manifestă în chiar punctul în care se produce în aparență coincidența dintre islam și religia biblică, ideea unui Dumnezeu unic, creator, atotputernic și milostiv. Într-adevăr, cu toate că musulmanului îi place să înșire unul câte unul cele 99 de nume ale lui Dumnezeu, aceste nume nu-i sunt revelate în cadrul unui Legământ precum acela încheiat la Rugul aprins sau în Evanghelie, prin dăruirea numelui de Tată. Acest Dumnezeu Unul, care cere supunerea, este un Dumnezeu separat. A-l numi Tată reprezintă un antropomorfism sacrilegiu. Dumnezeu a binevoit să dea legea sfântă pe pământ și cere să i ne supunem. Nu este vorba aici despre o relație de dragoste. Dumnezeul musulman este absolut imposibil și ar fi dubios să i se atribuie sentimente de dragoste. În schimb, se poate vorbi aici despre o condescendență gratuită, despre bunăvoință.

Iată de ce evreii și creștinii sunt siliți să-i refuze Coranului statutul de revelație. În același timp, îi contestă islamului statutul de religie avraamică. Avraamul pe care-l revendică islamul este un trimis și un musulman, nereprezentând tatăl comun al lui Israel, apoi al creștinilor care au aceeași credință precum el. „Avraam nu era nici evreu, nici creștin." El a participat la cultul musulman punând temeliile orașului Caba și a inițiat pelerinajul de la Mecca. Departe ca Mahomed să fi avut credința lui Avraam, Avraam e cel care a avut credința lui Mahomed. Fiindcă, potrivit Coranului, adevărul este dat pe de-a-ntregul încă din prima zi și de la primul om, nu se poate concepe că Avraam a avut rolul de fondator pe care i-l atribuie evreii și creștinii. Atunci când se revendică de la Ibrahim, musulmanii nu au nici credința lui Avraam pe care istoria încearcă s-o restituie, nici credința lui Avraam în sensul pe care-l cultivă iudaismul și creștinismul.

Să ne ocupăm acum de problema opusă: să presupunem că islamul este o religie naturală.

O trăsătură comună a religiilor naturale constă în evidența lui Dumnezeu sau a divinității răspândite pretutindeni. Islamul, reprezentat ca religie a credinței, nu are nevoie de credință pentru a crede sau, mai curând, pentru a constata evidența lui Dumnezeu. Ceea ce face obiectul credinței nu este Dumnezeu în sine, ci unicitatea lui Dumnezeu. La fel ca pentru greci și romani, este de-ajuns să contempli cosmosul, creația pentru a fi sigur, dincolo de orice raționament, că Dumnezeu sau divinitatea există, astfel încât faptul de a nu crede este un semn de nebunie, care-l îndepărtează pe necredincios de natura umană. Nu aceasta este și opinia teologiei creștine, potrivit căreia rațiunea nu poate accepta existența lui Dumnezeu doar prin intermediul unor interogații și al raționamentului. Credința teologală, care este supranaturală, vine mai apoi să cimenteze această certitudine.

Dumnezeu le-a dat oamenilor o lege printr-un pact unilateral. Această lege n-are nimic în comun cu legea de pe muntele Sinai, care îl transformă pe Israel în partener al lui Dumnezeu, nici cu legea duhovnicească despre care vorbește Sfântul Pavel*. Legea islamului este o lege exterioară omului, care exclude orice idee de imitare a lui Dumnezeu, așa cum este ea propusă în Biblie. Se solicită numai să rămâi între limitele pactului ai cărui termeni au fost stabiliți de Dumnezeu prin cuvântul său increat și prin *sunna*, tradiția autentică. Orice dorință de a depăși aceste limite este suspectă. Este de-ajuns să faci binele și să eviți să faci rău pentru a te bucura de toate recompensele promise și pentru a scăpa de pedepsele prevăzute.

În această perspectivă este normal să regăsim câteva norme ale eticii păgâne. Ascetismul este străin spiritului isla-

* Este vorba despre Romani, 7, 14 (*n. t.*).

mului. Civilizația islamică este o civilizație a unei *bona vita*. Ea oferă plăceri variate și permise în materie de simțuri. Există un *carpe diem* musulman, o fericire musulmană care i-a fascinat adesea pe creștini, cum au avut și nostalgia lumii antice. Predestinarea, așa cum o înțelege islamul, nu e departe de sentimentul antic al lui *fatum*. Aceste binecuvântări sunt raportate în mod natural de către musulman la perfecțiunea Legii sale. Ea este moderată, mai adaptată naturii umane decât cea creștină, mai blândă decât cea evreiască. Această moderație, denumită „facilitarea religiei", este ridicată la rang de lege și face și mai puțin scuzabil faptul de a nu crede în ea. Nu există păcat originar, nu există iadul veșnic pentru credincios.

Uneori paradisul musulman este luat în derâdere. În mod greșit. Bineînțeles, nu este ca paradisul evreiesc și creștin, cu o viziune a lui Dumnezeu și o participare la viața divină. În lumea de dincolo, Dumnezeu rămâne separat și inaccesibil. Dar omul găsește, odată cu iertarea și împăcarea, „satisfacția". Biblia determină omul să parcurgă un itinerar care începe într-o grădină, Edenul, și sfârșește într-un oraș, Ierusalimul ceresc. În Coran, el se întoarce în grădină. Mitologiile antice ne oferă aceleași imagini de banchete ideale unde umblă cupele, efebii, tinerele fecioare, într-o atmosferă de mulțumire și de satisfacere a tuturor plăcerilor.

În acord cu religia naturală și substratul elenistic pe care s-a extins islamul, viața religioasă presupune modalități diferite și stratificate. Pentru spiritele religioase se deschid două căi care existau și în lumea greco-romană, filozofia (*falsafa*, atât de impregnată de neoplatonism) și mistica. Spiritelor mai puțin exigente li se permite, în schimbul respectului arătat Legii și al unei practici ușoare a celor „cinci stâlpi" ai islamului, să ducă o viață religioasă absolut superficială, și totuși perfect îngăduită și suficientă. Mare avantaj asupra celor două religii biblice, care presupun

în principiu mai multe scrupule și o mai mare interioritate. Stabilitatea acestei religii superficiale și conforme cu legea este similară întru câtva religiei antice, făcută din rituri care însoțeau simțul natural și dezinvolt al divinității.

Pe creștini i-au uimit dintotdeauna două lucruri, și anume dificultatea de a-i converti pe musulmani și tăria credinței lor, chiar și în cazul oamenilor religioși în sensul cel mai puțin riguros.

Pentru un musulman este absurd să devină creștin, în primul rând deoarece creștinismul reprezintă o religie a trecutului, cele mai bune elemente ale lui fiind reluate și depășite de către islam. Și mai important însă, creștinismul i se pare a fi antinatural, exigențele sale morale părând a depăși capacitățile umane. Dogma trinitară creștină îl îngrijorează: ea pare expusă acelui *shirk*, păcatul de neiertat de a-i fi atribuit lui Dumnezeu niște „asociați". Creștinismul este suspectat a fi o religie cu mistere — ceea ce îl face condamnabil — și, prin urmare, irațională. Or, islamul se prezintă pe sine ca fiind rațional, singura religie rațională, aspect ce cuprinde o anumită nuanță amenințătoare, întrucât, dacă rațiunea caracterizează natura umană, atunci iraționalismul creștin reprezintă un abandon al statutului uman. În acest caz, statutul de *dhimmi* constituie o slabă protecție. Statele musulmane nu pot subscrie, prin urmare, în drept strict, la reciprocitatea de toleranță pe care le-o cer statele creștine. Cerând așa ceva, creștinii nu fac decât să-și demonstreze ignoranța cu privire la islam.

Cât despre tăria credinței musulmane, ea desemnează pur și simplu atitudinea perplexă a musulmanilor în fața acestui fenomen intim legat de istoria creștinismului care este ateismul modern. În calitate de creștini moderni, noi avem tendința de a privi ateismul ca pe o alternativă la credință, dar nu la fel stăteau lucrurile și în lumea antică, în care creștinii erau acuzați de ateism pentru că refuzau să

accepte existența zeilor. Indignarea musulmanilor este de aceeași natură.

Și totuși, pe parcursul contactelor avute cu musulmanii, creștinii n-au regăsit natura așa cum o regăseau în păgânismul greco-roman, germanic, slav, amerindian. S-ar putea spune că natura și revelația s-au mutilat reciproc. Nu voi vorbi aici despre situația formală, exterioară, despre caracterul orașului musulman, despre structura familială, despre statutul femeii sau sistemul de moravuri, ci despre ceva mai intim, care ține de esența acestei religii. Voi sublinia aici două trăsături.

În primul rând, este vorba despre negarea naturii în stabilitatea și consistența sa. Nu există reguli naturale. Atomii, accidentele și trupurile nu durează decât o clipă și sunt create clipă de clipă de către Dumnezeu. Nu există o relație de cauzalitate între două evenimente, nu există decât niște „obișnuințe" ale lui Dumnezeu. Ziua coincide de obicei cu prezența soarelui, dar Dumnezeu poate schimba această obișnuință a lui și poate face să strălucească soarele în miez de noapte. Miracolul nu reprezintă, așadar, o suspendare a legii naturale, ci o schimbare a dispoziției obișnuite a lui Dumnezeu. Odată abolit principiul cauzalității, e posibil să se întâmple orice se poate imagina cu mintea. Nu există cauză, în locul ei există o secvență, o consecuție. Crearea lui Adam nu-l transformă pe acesta în cauza unei linii de descendență: fiecare om este creat „din nou" precum Adam. „El v-a creat în pântecele mamelor voastre, făptură după făptură."* Fiecare moment din creștere este obiectul unui nou act de creație. Un Dumnezeu ale cărui natură și scop sunt sustrase, un timp atomizat într-o serie de momente fără legătură unul cu altul, o natură suspendată

* Coranul, 39:6, sura Zumar, trad. rom. din limba arabă de George Grigore, Editura Herald, București, 2005 (*n. t.*).

de „obișnuințele" Celui Atotputernic: cosmosul musulman pare atins, în ochii occidentalului, în însăși stabilitatea sa. Nu mai sunt evidente granițele dintre realitate și vis.

În al doilea rând, după cum am văzut deja, este vorba despre negarea istoriei. Biblia este o istorie. Revelația vine în mai multe etape. Dumnezeu intervine pe parcursul istoriei prin cuvinte și fapte a căror amintire este păstrată de tradiție și de o carte inspirată, mereu supusă interpretării. Coranul este increat, și nici o entitate nu e învestită cu autoritatea de a-l interpreta. El nu cuprinde o istorie, ci istorii. Intervenția lui Dumnezeu constă în ocrotirea profeților, care sunt infailibili și desăvârșiți, și în distrugerea dușmanilor acestora. De vreme ce același mesaj este transmis invariabil de către toți Trimișii, sentimentul istoriei este acela al unei repetări la nesfârșit a aceleiași lecții. Nu există diferențe esențiale între prezent, trecut și viitor.

În al treilea rând, este vorba despre virtutea religiei. Este o virtute morală pe care o găsim atât în religiile naturale, cât și în cele revelate și care, potrivit lui Cicero, „își dedică preocupările și ceremoniile unei naturi superioare pe care o numim divină". Ea guvernează în toate religiile smerenia, rugăciunea, adorarea, ofrandele și celelalte acte similare. Dacă i se refuză Coranului autenticitatea revelației, pare dificil să nu se raporteze credința musulmană la o formă particulară a virtuții religiei. Ceea ce întreține confuzia este faptul că sub islam această virtute poate fi împinsă până dincolo de ceea ce caracterizează fundamental religia biblică. În aceasta din urmă, omul este într-adevăr răspunzător pentru faptele sale în cadrul unei naturi fizice, sociale, politice, care-și are propria consistență și propriile norme de reglementare. Îndatoririle religioase sunt deci limitate la o zonă rezonabilă dincoace și dincolo de care se păcătuiește fie prin exces, fie prin lipsă. Ideea de ordine naturală nu are aceeași tărie în islam, unde voința lui Dumnezeu se întinde deopotrivă asupra cauzelor se-

cundare și asupra celor primare. Virtutea religiei poate lua, așadar, o intensitate și o întindere care, în regim evreiesc sau creștin, ar fi considerate ca abătându-se de la calea cea dreaptă.

În concluzie: înțelegem acum mai bine problema noastră de la început, și anume confuzia care-l poate pândi pe creștin atunci când se apropie de islam. Acest creștin este surprins de entuziasmul religios al musulmanului față de un Dumnezeu pe care-l recunoaște, vrând-nevrând, ca fiind și al său. Dar el nu se recunoaște pe sine, nici în acest Dumnezeu separat, nici în relația pe care o are musulmanul cu el. Creștinul este obișnuit să facă diferența între adorarea unor falși zei, pe care el o numește idolatrie, și adorarea adevăratului Dumnezeu, pe care el o denumește religia cea adevărată. Pentru a aborda cum se cuvine islamul, ar trebui inventat un concept greu de gândit precum *idolatria față de Dumnezeul lui Israel.*

III

Să ne întoarcem la situația istorică din zilele noastre. Islamul, aflat în plină expansiune, nu pare a fi mai atras de creștinism decât odinioară. Dimpotrivă, creștinii par a fi atrași — chiar ispitiți — de el.

Această atracție este foarte evidentă la un savant care a contribuit în bună măsură la influențarea viziunii creștine asupra islamului din secolul XX, și anume Louis Massignon. El a introdus în anumite cercuri teologice două opinii prezente și astăzi. Cea dintâi susține caracterul de revelație al Coranului, una fără îndoială trunchiată, primitivă, cu toate acestea o revelație de esență substanțial biblică. Cea de-a doua spune că islamul este în mod autentic, așa cum el însuși o susține, de filiație avraamică.

Observând în librăriile noastre literatura care vorbește favorabil despre islam, scrisă cel mai adesea de către preoți

creștini aflați în descendența lui Massignon, vedem că atracția exercitată de islam derivă din mai multe sentimente. O anumită critică a modernității noastre liberale, capitaliste, individualiste, competitive găsește anumite frumuseți în civilizația musulmană tradițională, căreia îi conferă unele aspecte contrare, stabilitatea tradițiilor, spiritul comunitar, căldura relațiilor umane. Acești ecleziaști, îngroziți de declinul credinței și al practicii în țările creștine, cu precădere în Europa, admiră devoțiunea musulmană. Ei se arată uimiți de acești oameni care, fie în deșert, fie într-o hală industrială din Franța sau Germania, se prosternează de cinci ori pe zi pentru rugăciunea rituală. Ei consideră că e mai bine să crezi în ceva decât să nu crezi în nimic și-și imaginează că, odată ce cred, cred mai mult sau mai puțin în același lucru. Ei confundă credința cu religia. În sfârșit, sunt bucuroși să constate locul major ocupat de Isus și Maria în Coran, fără a realiza că aceste nume din Coran nu au nimic în comun cu Isus și Maria pe care îi cunosc ei.

Ultimul aspect este grav, deoarece tulbură relația dintre creștini și evrei. În această perspectivă, musulmanii par „mai buni" decât evreii, de vreme ce îi onorează pe Isus și Maria, ceea ce evreii nu fac. Astfel, iudaismul și islamul sunt puse în simetrie, cu un avantaj de partea celui din urmă. Și evreii pun în simetrie creștinismul și islamul, tot cu un avantaj de partea islamului, al cărui monoteism este mai puțin problematic. Creștinii nu pot însă menține la modul real această simetrie, iar Biserica catolică a condamnat-o foarte clar. Dacă ar accepta-o ar însemna că renunță la filiația sa începând cu Avraam, cu profeția lui Israel, ar însemna să renunțe la filiația davidică a lui Mesia, ar însemna să transforme creștinismul într-un mesaj atemporal, decupat de obârșia lui, de istoria lui. Evanghelia ar deveni atunci un alt Coran și s-ar întemeia pe universalismul acestuia. Iată de ce ar trebui vegheat la curățarea

discursului creștin contemporan de expresii periculoase precum „cele trei religii avraamice", „cele trei religii revelate" sau chiar „cele trei religii monoteiste" (pentru că mai există multe altele). Cea mai falsă dintre aceste expresii este „cele trei religii ale cărții". Ea nu înseamnă că islamul se referă la Biblie, ci că a prevăzut pentru creștini, evrei, sabeeni și zoroastriști o categorie juridică, „oamenii cărții", astfel încât ei pot să candideze la statutul de *dhimmi*, altfel spus, constituind o categorie aparte, să-și păstreze viața și bunurile, în loc să primească moartea sau sclavia cărora le sunt făgăduiți așa-zișii *kafir*, păgânii.

Folosirea cu atâta ușurință a unor asemenea expresii reprezintă semnalul că lumea creștină nu mai este în stare să facă clar diferența dintre religia sa și islam. Să ne fi întors oare pe vremea Sfântului Ioan Damaschinul, când se punea întrebarea dacă nu cumva islamul era o formă ca oricare alta de creștinism? Nu este exclus. Pentru istoric, situația este cunoscută. Atunci când o biserică nu mai știe ce crede, și nici de ce, ea alunecă înspre islam, fără să-și dea seama. Astfel au procedat, în masă și foarte rapid, monofiziții din Egipt, nestorienii din Siria, donatiștii din Africa de Nord, arienii din Spania.

Aș vrea să închei propunând trei teze.

1. Creștinii greșesc foarte tare atunci când văd islamul ca pe o religie simplistă, elementară, o „religie a cămilarilor". Este, dimpotrivă, o religie extrem de puternică, o *cristalizare* specifică a raportului omului cu Dumnezeu, perfect opusă raportului iudaic și creștin, dar nu mai puțin coerentă.

2. Creștinii greșesc atunci când cred că adorarea în islam a Dumnezeului unic al lui Israel îi apropie mai mult decât păgânii. Într-adevăr, așa cum o dovedește istoria relațiilor dintre cele trei religii, ei sunt cu atât mai îndepărtați tocmai datorită modului de adorare a acelui Dumnezeu.

3. Rezultă că, în efortul lor de a-i înțelege pe musulmani și de a „dialoga" cu aceștia, creștinii trebuie să se sprijine pe ceea ce trece drept religie naturală, virtute naturală în sânul islamului. Iar înainte de toate, trebuie să se sprijine pe natura umană comună pe care o împărtășesc cu musulmanii. Însă Coranul, spre deosebire de Homer, Platon sau Vergilius, nu poate fi considerat ca fiind o *praeparatio evangelica.*

DEJA... NU ÎNCĂ...[*]

Bineînțeles, atunci când cunoaștem istoria unui tablou îi putem aprecia mai bine valoarea. Vine însă o vreme când istoria trebuie lăsată deoparte, la fel cum în alpinism uneori îi dai drumul frânghiei, când nu mai ești *asigurat* și când singur-singurel te confrunți cu tabloul la fel cum ai înfrunta o culme pe care trebuie să te cațeri. Îl judeci pe propria răspundere. Pronunți o *judecată de gust*. Am impresia că în vremurile noastre se fuge de această singurătate a iubitorului de artă, oamenii se eschivează și recurg cel mai adesea la istorie.

Platon, Aristotel, Plotin și alți antici au meditat asupra frumosului, asupra valorii artei. Ei nu au aranjat operele de artă în ordinea apariției lor în timp. Există totuși un principiu de ordonare cronologică, dar nu privește opera de artă ca totalitate, ci doar exactitatea reprezentării optice. Platon cerea artistului, pe care îl considera un mincinos și un sofist, să cunoască măcar meseria artizanului ce produce obiectul a cărui copie o realizează el. Aristotel pretindea ca el să imite procesul prin care natura face lucrurile. Principiul *mimesis*-ului, în sensul său pur tehnic, ne autorizează deci să vorbim acum despre un progres în artă. Xenocrate ne învață că Myron nu a reușit să redea firele de

[*] Studiu apărut în *Commentaire* nr. 100, iarna 2002–2003, sub titlul „Le savoir et le goût".

păr, dar că lui Pitagora i-a ieșit mai bine, iar Lisip a reușit chiar perfect. Deja Pitagora... nu încă Pitagora... Dar acesta nu este decât un aspect marginal, subordonat, exterior al artei lui Pitagora.

Lumea elenistică și cea romană conțin o serie de colecții, și nu există colecții fără cunoscători. Lucian din Samosata spunea: „O operă de artă presupune un spectator inteligent, pentru care plăcerea ochilor nu este de ajuns, ci care știe și să judece ceea ce vede." Kallistratos din Aphidnai: „Un cunoscător este unul dintre acei oameni care, cu o simțire delicată, știu să descopere în operele de artă toate frumusețile pe care le cuprind și îmbină gustul cu judecata." Nici că se putea spune mai bine. Operele de artă sunt contemplate îndelung de către acești delicați iubitori de artă. Ei pot recunoaște în ele nu numai arta imitației, ci și valoarea morală, facultatea de invenție, imaginația, sugestia. Ele sunt gustate una câte una, iar unele ating acel grad de excelență de care a fost capabil Appellus, altele prezentând în schimb anumite defecte, lacune față de perfecțiunea ideală, pe care trebuie să știi să le observi ca să le discuți, ca să le stabilești un preț pe piață, ca să te hotărăști să le cumperi sau să le vinzi. Nimeni nu s-a gândit însă — dincolo de principiul de perfecțiune tehnică, departe de a constitui singura bază de judecată — să aplice o concepție global istorică asupra variației formelor, să situeze artistul sau opera și să întemeieze pe istorie un criteriu de judecată.

Antichitatea încerca să determine perfecțiunea artei în general. Începând cu Renașterea, critica se consacră demersurilor de a stabili gradul de perfecțiune al fiecărui artist prin ceea ce are el caracteristic și unic, prin *maniera* sa. Crește numărul biografiilor de pictori, care sunt aranjate în ordine cronologică și sfârșesc prin a alcătui istoria picturii. Furnizând informații despre pictori, despre formarea lor, despre maeștrii și discipolii lor, despre influențele pe care le-au suportat sau pe care le-au exercitat, despre

intențiile lor, despre felul cum își alegeau mijloacele, istoria picturii a determinat critica de artă să facă progrese minunate. Efortul a continuat în secolele clasice, iar în secolul XX a apărut un număr record de monografii documentate, tratate de iconografie, cataloage, arhive de documente, fototeci, bănci de date etc. Un student mediocru de la istoria artei a ajuns să știe mai multe în domeniu decât Vasari*, Félibien** sau Roger de Piles***.

Vreme îndelungată, cunoașterea, erudiția au fost considerate ca aflându-se în slujba gustului. Ce este gustul? În veacul al XVIII-lea, în vreme ce erudiția înregistra progrese decisive, s-a căutat să se definească drepturile gustului, pentru a stabili granițele tărâmului cunoașterii, care se mărea necontenit.

„Gustul", spune Montesquieu, „nu este altceva decât avantajul de a defini cu finețe și promtitudine gradul de plăcere pe care orice lucru trebuie să-l furnizeze oamenilor." Omul cu bun-gust trebuie deci să judece rapid și, cum se spune, de la prima privire. Bunul-gust este natural: în acest caz, el reprezintă „o aplicare imediată și rafinată a chiar regulilor pe care nu le cunoaștem". Se adaugă „gustul dobândit": el schimbă, sporește sau diminuează gustul

* Giorgio Vasari (1511–1574), pictor și istoric al artei italian, discipolul lui Michelangelo. Autor al unuia dintre primele tratate de istorie a artei scrise chiar de un artist: *Vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri* (1550) (*n. t.*).

** Este vorba despre arhitectul și istoriograful francez André Félibien (1619–1695), autorul, printre altele, al lucrării în cinci volume *Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes* (1666–1688) (*n. t.*).

*** Pseudonimul lui François Tortebat (1636–1709), pictor, diplomat și teoretician francez, una dintre cele mai respectate voci în estetică din vremea lui Ludovic al XIV-lea (*n. t.*).

natural, dar și acesta din urmă influențează gustul dobândit. Gustul este, fundamental, un *sentiment.* Dacă am vrea să descâlcim acest sentiment, să-i enumerăm cauzele ce-l pot provoca, lista ar deveni lungă și incompletă. Uneori contradictorie: astfel, vocea acelor *virtuosi* italieni are o flexibilitate care poate că ne place, deși nu agreăm faptul că nu sunt „nici de sexul care ne place, nici de cel pe care îl respectăm". Trebuie să se țină cont de delicatețe, de surpriză, de regulile, respectate sau nu (întrucât „arta dă regulile, iar gustul — excepțiile"), ale jocului, de căderi, de contraste și, în sfârșit, de acel „ceva". Voltaire rezumă toate acestea într-o singură frază: „Gustul fin și sigur constă în sentimentul imediat al frumuseții printre defecte și al unui defect printre frumuseți." Dacă teoretizăm, dacă întârziem să emitem o judecată, ei bine, riscăm să alunecăm în pedanterie, nu suntem oameni cu gust. Lipsește aici darul naturii, tot ceea ce ar fi trebuit să fie cizelat de un exercițiu continuu, ceea ce ar îngădui adevăratului iubitor de artă să întoarcă imediat spatele sau, dimpotrivă, să devină interesat și, într-o clipită, să-și exprime opțiunea. Cât despre gustul artistului, al pictorului, Anton Raphael Mengs ne oferă următoarea definiție: „Este ceea ce produce și determină scopul său principal și-l face să aleagă ceea ce-i convine pentru a atinge acest scop sau să respingă ceea ce-i este contrar."

Evoluția în paralel a simțului istoriei și a simțului gustului, al cărui caracter prioritar se păstrase, sporea libertatea judecății estetice. Nu mai era necesară raportarea la un fapt tehnic, precum reprezentarea mimetică, nici la o regulă abstractă, precum frumosul ideal. În acest moment de echilibru s-a dezvoltat estetica franceză a Epocii Luminilor, susținută de știința profundă a cunoscătorilor de tipul contelui de Caylus și de explorarea îndrăzneață a naturii, așa cum o dovedesc seriile de desenatori de la Jardin des plantes sau libertatea de ținută și reabilitarea artizanului

recomandate de către Diderot. Curiozitatea arătată față de atelierul pictorului, față de procedeele folosite de el, cunoașterea amănunțită a problemelor din branșă, atitudinea plină de înțelegere față de sensibilitatea sa deosebită dau tonul criticii de artă franceze și o diferențiază în cadrul criticii europene, mai preocupată de generalitățile filozofice, religioase și de aspirațiile naționale. Această critică este școala cunoscătorului, ea năzuiește să formeze gustul. În comparație cu critica germană, cea franceză este prea puțin erudită, prea puțin savantă.

Împăcarea conștiinței în judecata de gust nu a rezistat răsturnării provocate de estetica romantică. Se făcea distincția între frumos și sublim, care era un frumos extrem, ridicat la superlativ de expresia instantanee, de surpriză. Sublimul devenea un gen în cadrul frumosului. Burke le diferențiază și le pune în opoziție. Emoția pe care o provoacă sublimul nu numai că e mai puternică, ci schimbă semnul, nu numai că e mai plăcută, ci îmbină o anumită doză de durere, de spaimă, o tensiune care nu este neplăcută, dar care pretinde să fie denumită diferit. Frumosul procură o *pleasure*, sublimul — o *delight*. Or, gustul ține de tărâmul frumosului, nu are acces la acela al sublimului, unde n-ar face decât să stânjenească, să frâneze, să dilueze forța emoției. Prostul-gust al lui Shakespeare este parte integrantă din opera lui, ar fi nepotrivit să i se reproșeze. Kant accentuează opoziția. Sublimul capătă sensul unei experiențe spirituale superioare, al unei contemplări mistice inefabile, al unei viziuni fără imagine, care se poate lipsi de imagine și, împingând chiar lucrurile până la capăt, care are îndatorirea de a se lipsi de aceasta.

În paralel cu această opoziție, în conștiința artistică a acelor vremuri se instalează o altă pereche de noțiuni, aceea a omului de talent și a omului de geniu. Diferența

dintre cei doi fusese de multă vreme făcută, însă, cum natura nu suportă schimbări bruște, diferențierea se rezuma la talentele modeste, talentele promițătoare și talentul extraordinar care era geniul. Operele erau analizate în conformitate cu regulile în vigoare, urmărind nenumăratele nuanțe și subtilități pe care le dezvolta simțul gustului, și de aceea în fiecare dintre ele se identificau părțile absolut reușite și celelalte. Unii exprimau regretul că arta desenului la Correggio nu era perfectă, lucru care îi era scuzat pictorului pentru celelalte calități ale sale. Kant insistă însă că geniul nu ține cont de regulile artei, el le creează. „Geniul este dispoziția înnăscută a sufletului (*ingenium*) prin înlesnirea căreia natura prescrie reguli artei." Geniul nu reprezintă o „aptitudine în cutare sau cutare domeniu, care poate fi învățată după o regulă sau alta: prin urmare, cea dintâi caracteristică a sa trebuie să fie *originalitatea*". Și gustul? Ei bine, nefiind „o capacitate de creație", obiectul său propriu nu poate fi o operă de artă, ci doar artele aplicate a căror fabricare se supune „regulilor determinate care pot fi învățate și trebuie să fie observate cu exactitate".

Dur program pentru artiști. Dacă spiritual este cât de cât elevat, dacă are ambiție, cum s-ar putea mulțumi oare artistul să se conformeze și să fie un simplu talent? El se vede declasat în comparație cu camaradul său, care se instalează în sublim, care refuză să fie apreciat altfel decât ca un geniu. Artistul este surmenat. Această surmenare a apăsat greu asupra vieții artistice din secolul al XIX-lea până în zilele noastre.

Dar catastrofa îl afectează în egală măsură și pe critic. Bunul-gust nemaiservind la nimic, iată-l condamnat să se pună la diapazonul emoțional al artistului. El trebuie să resimtă personal violența emoțiilor, să intre în extazul mistic, să pătrundă pe urmele pictorului pe urcușul spre tenebrele spirituale. Să ni-i imaginăm pe Brosse și Montesquieu *dis-*

cutând în fața unui tablou de Rafael: cei doi n-au nimic de spus despre plăcerea pe care o resimt, ea fiind subînțeleasă. Rezervă însă un spațiu amplu *discuției* reci, detașată, erudită, morală, comparativă, pătrunzătoare, iar în tot acest timp cei doi iubitori de artă rămân în fața tabloului, îl detaliază, îl degustă. În fața operei sublime a pictorului de geniu (dacă există o asemenea operă), criticul modern este somat să tacă, ca în fața unui spectacol al naturii (Kant) sau, mai degrabă, al lumii supranaturale (Schopenhauer). El așteaptă cu umilință ca omul de geniu „să-i împrumute ochii", cum spune Schopenhauer, și să-i îngăduie să ia parte la viziunea sa genială asupra lumii în care omul de rând (criticul fiind un astfel de om prin definiție, de vreme ce nu este artist) nu pătrunde.

Se știe că aceste imperative estetice au pus mari probleme artei și i-au provocat adesea blocaje și o stare de apraxie. Căci dacă nesocotești imperativul frumosului, dacă disprețuiești îndelungile și dificilele mijloace prin care se dezvoltă un talent, mare sau mic, dacă pe de altă parte geniul, spărgând regulile și scutit fiind de ucenicie, nu apare deloc, mai rămâne doar resursa de a face dovada dispoziției interioare către sublim, de a o face simțită prin orice mijloace. Târgurile Internaționale de Artă Contemporană de la Paris și Bienalele expun la nesfârșit aceste procedee ingenioase care nu se pretind a fi opere, ci semnale prin care spectatorul este invitat să constate că autorul lor aparține așa-zisei *Genialen Republik*.

În ceea ce-l privește însă pe critic, el este expus afaziei. În fața acestor semnale, este redus la tăcere sau, dacă împărtășește sincer emoția pe care se presupune că o trezește în el inanalizabila operă, trebuie să se exprime cu ajutorul acelei exclamații simple pe care o auzim atât de des: îmi place. Îmi place chiar mult. Sunt bulversat. Sau invers: nu-mi place, nu-mi place deloc, nu mă emoționează etc. De asemenea, poate citi ghidurile de utilizare pe care pictorii

le plasează din ce în ce mai des lângă obiectul expus, etichete îndelung redactate, manifeste, opere întregi uneori. În acest fel, criticului i se aduc la cunoștință intențiile artistului și-și poate începe comentariul.

Totuși, aceeași estetică romantică face anevoioasă sarcina criticului în fața unei picturi într-un muzeu, în fața marilor opere de artă canonice. Procedura de analiză pe criteriul gustului nu mai este suficientă. Cum să-ți susții judecata? Rămâne o soluție, și anume Istoria.

Printr-un concurs de împrejurări despre care nu voi încerca să stabilesc dacă se datorează hazardului sau unei logici de necesitate, ideea judecății istorice a fost introdusă în gândire tocmai ca o prelungire a judecății de gust pe cale să se stingă. Hegel, „asumând și depășind" punctul de vedere kantian, propune, în cel mai mare tratat estetic care a fost conceput vreodată, un nou mijloc de a situa opera de artă în valoarea sa proprie și în valoarea sa relativă. Vom lăsa deoparte părțile din sistem care descriu odiseea Spiritului, în care arta se naște, crește, devine tânără și perfectă, apoi se metamorfozează pentru ultima dată și, în final, moare și devine „parte din trecut". Nu vom pătrunde în această grandioasă gnoză evolutivă, al cărei fond este teologic. Ea acceptă într-adevăr, și întregul secol îndeamnă la asta, să fie secularizată, pozitivizată. Rezultă atunci un tabel istoric în care fiecare operă de artă își găsește locul și, în funcție de acel loc, o valoare. Fiecare casetă corespunde unei epoci, unui stil, unei maniere. Este datată. Acel „deja... nu încă...", ce nu se aplica în Antichitate decât la o evoluție a procedeului tehnic în cadrul unui proiect artistic universal și comun (frumosul), acoperă acum însuși proiectul estetic. Or, acest proiect și-a pierdut unitatea. El se fragmentează, deoarece există doar atâta timp cât există artiști, ceea ce obligă la aranjarea lor în grupe pe care le determi-

nă istoria. E mai bine pentru reputația ta să lași o urmă în istorie, să te încadrezi într-o casetă, să aparții ramurii tale cronologice. Cu câteva, foarte puține, excepții (arhaismul voluntar), nu e de bine să apari „mai târziu". Aceste grupări cronologice, acel tabel ierarhizat este mobil și în permanentă ajustare. Abia s-au definit barocul, manierismul, că și apare întrebarea dacă aceste categorii există cu adevărat. E nevoie atunci să se definească altele noi, mai subtile, mai adaptate.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, noțiunea de *avangardă* accentuează în mod brutal istoricismul. Ea se grefează pe necesitatea de *originalitate* care devenise de un veac acel *sine qua non* al creației artistice, deoarece originalitatea nu se mai învață, ea vine de Sus, dintr-un altundeva misterios. Originalitatea trebuie constatată, iar atunci artistul este silit să-și folosească bună parte din energie pentru a o dovedi, adică pentru a-și elabora o formulă proprie, o limbă, un idiom specific, original. Nu se poate mulțumi să opereze în interiorul unei retorici achiziționate, moștenite. El nu are nici mamă, nici tată, nu are genealogie. Critica recunoaște însă și distinge curentul, tendința, mișcarea și îl plasează în cadrul ei. De această dată, cronologia devine tiranică și nu mai este tolerată nici o amânare. Era excelent să fii cubist în 1905, dar deplorabil în 1925. Se mai întâmplă că acel „deja... nu încă..." să conoteze ideea de progres. Entuziasmul pictorilor de avangardă confunda sentimentul de eliberare încercat odată cu găsirea propriului sistem de forme cu o eliberare de arta însăși. Luând drept punct de plecare pictori contemporani pe care-i admirau și în care distingeau o logică latentă pe care o manifestau în pictura lor, se simțeau ca aflându-se în plin *progres* în comparație cu ei. Cascada „ismelor" care marchează această epocă este susținută de vectorul cronolatru ce înfrunta revoluțiile politice și sociale contemporane.

Istorismul generează în mod ciudat anacronismul. Criticul pasionat de cronologia formelor se bucură atunci când constată că o pictură, pe care o știe ca aparținând cutărei trepte pe scara istorică, ar putea la fel de bine să aparțină printr-o anumită trăsătură unei alte trepte, mai târzie. Ea este în concluzie *în avans*. Îmi amintesc că, după o expoziție Zurbaràn, am dat peste un articol critic care susținea că faldurile și pliurile ce dădeau viață unei rase de călugăr *anunțau* cubismul. Câteva rânduri mai jos, dus de elanul propriei analize, criticul era de părere că, la urma urmei, acele pliuri erau *deja* abstracte. Am auzit cu urechile mele un conservator de muzeu care, în fața unui desen al lui Lyotard, mi-a invocat un Bueys cu care acel desen i se părea a fi corelat. Nu există „ism" care să nu provoace astfel o cercetare genealogică, în amonte sau în aval, cu atât mai uimitoare cu cât autorii respectivului „ism" respingeau vreo asociere genealogică de orice natură sau ignorau cu totul acest aspect.

Istorismul a fost consolidat și mai bine de o dramatică greșeală de gust: aceea a „pompierilor"* și a așa-zisului *establishment*, care nu au putut înțelege extraordinara explozie de pictură a cărei scenă a fost Franța sfârșitului de veac XIX. Bunul-gust era atunci de partea lui Manet, a lui Monet și a prietenilor lor. În schimb, de partea pompierilor era prostul-gust, și era prost din cauza unui istorism altfel pronunțat: ei credeau că iau apărarea tradiției, branșei. Dar să vedem ce se întâmplă astăzi pe tema acestei faimoase dispute. Istoria este într-adevăr ideal de imparțială.

* *Art pompier*, sintagmă peiorativă desemnând stilul artei academice din Franța, cu trimitere la tablourile lui Jacques-Louis David (1748–1825) în care soldații erau redați adesea purtând caschete de pompieri. Cel mai important critic de artă care a denigrat arta academică a fost Clement Greenberg (1909–1994), care a calificat toată producția de această factură ca fiind kitsch (*n. t.*).

Trecutul nu poate fi schimbat. Istoria își extinde cercetarea asupra unor domenii din ce în ce mai largi, ignorând cu totul ce e rău și ce e bine. Prin urmare, ea redeschide dosarul pompierilor și, pentru că a revocat judecata de gust, devine oarbă la prostul-gust strigător la cer al unora — nu al tuturor, nici oricând, mă grăbesc să subliniez, și totuși adesea —, iar cea mai modestă delicatețe se simte oripilată din această cauză. A obține o medalie la salonul din Bourg en Bresse, în 1895, reprezenta pentru istorismul de odinioară un motiv de condamnare; pentru istorismul de astăzi reprezintă un punct în plus și face să crească prețurile.

Există astăzi un loc în care problema alegerii este esențială: muzeul. Decizia de a cumpăra sau a nu cumpăra nu este luată în general doar de conservator. El nu poate acționa independent, precum colecționarul de altădată, precum regele Franței, regele Spaniei, papa sau împăratul. Trebuie să respecte restricțiile bugetare și este însoțit de o comisie de achiziții. În timpul dezbaterilor, nu este sfătuit să invoce în primul rând *frumusețea* obiectului, a tabloului. Frumusețea nu mai este evidentă de la sine, din cauza culturii eterogene a membrilor comisiei, din cauza vechii crize a ideii de frumos. Exclamația „îmi place, îmi place foarte mult" nu mai este acceptabilă. Trebuie deci valorificate alte argumente, care țin de istorie. Acest tablou este „important" în raport cu arborele genealogic căruia îi aparține. În grila evolutivă, el ocupă un moment, un nod. Este veriga lipsă, o lacună în enciclopedia colecției pe care muzeul își dorește de mult să o umple. Argumentația poate fi chiar dezvoltată. Pedigriul acestui tablou este remarcabil, a făcut parte din cutare colecție, a fost reținut de cutare salon, lăudat de cutare critic din vremea sa. Importanța tabloului este susținută și de ceea ce, în limbaj informatic, poartă denumirea de *hiperlegături*. Are corespondente în literatură. Este realizat de o femeie, de o persoană de

culoare sau de reprezentantul unei alte categorii interesante. Se referă la un eveniment istoric memorabil. Consensul pentru acea achiziție este căutat, găsit pe teritoriul istoriei generale, al istoriei artei, și nu pe acela al frumuseții, pentru că, în acel caz, pierzându-și încrederea în siguranța propriului gust, fiecărei persoane i-ar fi teamă să nu greșească și să nu arunce banii în vânt. Se caută atunci o părere „obiectivă", ghidată de automatismele erudiției, nesupusă riscurilor și eliberată de pericolele implicării personale, de angoasele pe care le aduce cu sine exprimarea publică a judecății de gust. Numeroase expoziții evită selecțiile subiective și, sub paravanul de obiectivitate istorică, ne prezintă opera completă a unui pictor, bună și rea, ceea ce e mediocru laolaltă cu ceea ce este excelent, lucru care aduce prejudicii artistului. În cadrul expoziției *Méditerrannée*, pictorii începeau să se lase pătrunși de spiritul cel mai rafinat și mai judicios, care îi făcea agreabili, întrucât gustul îndruma cunoașterea precum mâna blândă a călărețului ce-și îndeamnă la mers bidiviul.

Modul de apreciere de către istorie este adaptat la starea actuală a societății noastre. Poate fi ușor de predat elevilor la școală, persoanelor de vârsta a treia care caută în muzeu o alternativă la televizor. Se alcătuiește astfel o ierarhie prestabilită a admirației. Un desen simpatic al lui Jean-Jacques Sempé înfățișează o conferențiară care se adresează unui mic grup ce tocmai a coborât din autocar la intrarea într-un muzeu: „Sarcina mea este să vă îndrum să priviți ceea ce veți vedea." Adică ceea ce era nimerit să fie admirat.

Să însemne oare toate acestea că istoria a eliminat complet gustul? Nicidecum. Mai întâi, putem spera că numeroși conservatori de muzeu, privitori, iubitori de artă, colecționari își păstrează în adâncul inimii acest instinct, că încearcă să treacă dincolo de faldurile groase care-l aco-

peră și-l fac să triumfe în ultimă instanță. Mai apoi, gustul e cu atât mai prezent cu cât domină istoria artei fără chiar ca aceasta să-și dea sema. „Istoria artei", scria pe bună dreptate Lionello Venturi, „depinde de critica de artă". Dar dacă aceasta din urmă nu mai are un statut sigur, dacă nu mai este determinată de rațiune și argumentată, atunci riscă să se confunde cu evoluția oarbă a modei, cu soarta capricioasă a hazardului critic. Numai pe durata vieții mele, am văzut ridicați la înălțimea Olimpului pictori aproape ignorați sau disprețuiți de cărțile pe care le citeam în copilărie: Piero, când eram tânăr, apoi Caravaggio când eram deja adult, apoi Guido... L-am văzut ridicat în slăvi pe Saenredam și prăbușit pe Hobbema, fără o dezbatere prealabilă, iar istoria artei se adapta la această nouă stare a gustului subteran. Pe pereții camerelor tinerelor atârnau Renoir și Schiele. Istoria a urmat același proces. Presiunea surdă a gustului provoacă o răsturnare permanentă în cadrul enciclopediei nedefinite a istoriei artei. Cu toate acestea, argumentul bazat pe gust, care, după Kant, face astfel încât o judecată să se transforme în „validitate universală", astfel încât „satisfacția oricărei persoane să poată fi totodată pronunțată ca regulă pentru toată lumea", acest argument, așadar, nu mai este formulat.

Strivirea gustului de către istorie are probabil anumite consecințe de temut asupra acestei drame în curs de desfășurare și de care devenim încet-încet conștienți: restaurarea modernă a tablourilor. Cu ocazia unei vizite a reginei Victoria la Palatul Luvru, povestește Horace de Viel Castel, galeria Rubens a fost curățată cu substanțe alcaline. În timpul operațiunii, mâna Mariei de Médicis a dispărut, fiind repictată numaidecât, fără nici un proces de conștiință. Erau atâția oameni, specialiști pricepuți, în stare să picteze o mână în stilul lui Rubens! Acum câțiva ani, în muzeul Mauritshuis, într-un subsol curat ca un cabinet stomatologic, am văzut niște domni în halate albe, cu ochelari și

înconjurați de aparate patibulare, preocupați să cureţe meticulos *Fata cu cercel de perlă* și *Vedere din Delft.* Pe lângă priceperea lor științifică, acești tehnicieni știau probabil totul despre viața lui Vermeer, despre culorile și procedeele la care recurgea. Aveau cumva gust? Ei bine, uitați-vă numai să vedeți ce-au făcut din acele pânze minunate. Istorismul restaurator, bineînțeles, nu acela absolut îndreptățit de reparare necesară a tablourilor degradate, ci acela care vrea să revină la înseși *ipsissima verba* ale artistului, să anuleze influența timpului, acest istorism restaurator violează istoria, cel puțin sensul istoric, și ne restituie un *poster* sau o copertă de carte pe care se vede amprenta celui mai prost gust contemporan, a unui gust care se ignoră pentru că nu mai este nici invocat, nici analizat.

Și autentificarea tablourilor poate avea de suferit din această cauză. Bazându-se pe argumente istorice, ilustrul Bredius, papa tuturor experților, prevăzuse că la un moment dat urmau să fie scoase din nou la lumină anumite tablouri din perioada de început a lui Vermeer, al cărui stil specialistul îl definise dinainte. La vremea cuvenită, Van Meegeren a scos la iveală unul dintre acestea, pe care o fărâmă de bun-gust ar fi fost de ajuns ca să-l dea la o parte.

Nu voi căuta motivele acestei retrageri a criteriului gust în fața criteriului istorie. Sunt numeroase și de profunzime. Doar unul: istoria este mai „facilă". „Gustul natural", cum spune Montesquieu, este un dar, iar societatea noastră nu este prea favorabilă inegalităților înnăscute care binecuvântează spiritul democratic. Cât despre „gustul dobândit", care nu se substituie celui dintâi, ci îl presupune, este mult mai greu de dezvoltat decât cunoașterea istorică. Aceasta din urmă se află la îndemâna oricui și nu are limite în expansiunea sa. „Gustul dobândit" nu se etalează la suprafață, ci crește în profunzime și nu este măsurabil. Pentru a fi deprins, trebuie îndeplinite anumite condiții rare,

probabil tradiții familiale prea puțin răspândite, un contact încă din copilărie cu operele frumoase, cu frumusețea.

Acest soclu dobândit al bunului-gust va fi consolidat de către istorie. Dar dacă demersul eșuează, poți fi savant, poți să ai calități de profesor eminent, tot nu devii om de gust. Nu vei atinge acea promptitudine dezinvoltă pe care o cerea Montesquieu.

Evoluția gustului reprezintă o evoluție a libertății interioare și indiciul unui itinerar spiritual favorabil. Ea este comparabilă cu un *habitus* virtuos, adică un fel de a fi, înnăscut, moștenit, insuflat uneori, care determină individul să aleagă liber, ușor, rapid binele; în cazul nostru particular, să aleagă liber frumosul și să găsească plăcere în el. Și chiar dacă gustul poate greși drumul, chiar dacă nu ne mai recunoaștem în ierarhia pe care o stabileau între pictori de Piles sau Montesquieu, înseamnă deja foarte mult faptul că există un gust și că se urmărește dezvoltarea lui mai degrabă sub forma unei virtuți decât a unei cunoașteri. De aceea ne plac atât de mult colecțiile adunate de oameni bogați sau, chiar mai mult, de cei mai puțin avuți, care se încredeau în gust, într-o preferință care nu plătea tribut opiniilor epocii, convențiilor, competențelor recunoscute. Acești oameni nu priveau în muzee mai întâi pendulele, ci pânzele, așa cum se și cuvenea să se întâmple. Întrebarea care se pune este dacă formarea gustului nu se realiza mai bine în epocile ignorante, ignorante cel puțin în materie de istorie, când cu toate acestea nu se făcea nimic urât — poate neîndemânatic, desigur, și chiar adesea, dar nu urât, nici vulgar —, spre deosebire de vremurile noastre, când e nevoie de atâta știință ca să scăpăm de oribil.

*ARTA ŞI CREŞTINISMUL**

Era oare inevitabil ca religia creştină să-şi pună amprenta asupra domeniului artelor plastice? Voi transpune aici o supoziţie a lui Etienne Gilson, potrivit căruia creştinismul s-ar fi putut lipsi de filozofie, deoarece în ansamblu aceasta n-a schimbat cu nimic credinţa sa în venirea lui Mesia şi în învierea lui. S-ar fi putut lipsi la fel de bine de artă?

Creştinismul a apărut în cadrul unui Legământ care presupunea, ca punct constituţional esenţial, interzicerea totală a imaginilor, de orice natură ar fi fost ele, chiar obţinute din întâmplare. Pe parcursul primelor secole, creştinii n-au pus în discuţie cea de-a doua poruncă, iar de fiecare dată când, în secolele următoare, se manifesta vreo tulburare legată de caracterul legitim al reprezentărilor artistice, revenea în toată măreţia-i răsunătoare porunca „Să nu-ţi faci chip cioplit, nici vreo înfăţişare a lucrurilor care sunt sus în ceruri, sau jos pe pământ, sau în ape sub pământ"**. Artiştii confecţionau idoli în faţa cărora martirii erau condamnaţi, motiv pentru care Tertulian le recomandă să-şi schimbe meseria, dacă vor să se convertească.

Pe de altă parte, creştinii s-au întors înspre filozofie. Ei respinseseră ca fiind idolatri zeii cetăţii, în schimb au acceptat încă din secolul al II-lea zeul filozofiei ca fiind adevă-

* Apărut în *Commentaire* nr. 88, iarna 1999–2000.

** Deuteronomul, 5, 8 (*n. t.*).

ratul Dumnezeu, în măsura în care putea fi cunoscut înaintea revelaţiei. Or, tradiţia filozofică nu era favorabilă imaginilor. Chiar înaintea lui Platon, filozofii denunţaseră reprezentările civice canonice ca fiind *incongruente* în raport cu ideea mai înaltă pe care o aveau ei despre divinitate. Platon respinsese imitarea artistică, socotind-o mult prea îndepărtată de realitatea Ideilor, şi-şi extinsese critica la domeniul artei înseşi. Plotin îndruma cercetarea frumosului înspre interioritate. Estetica sa este lipsită de opere, nu numai pentru că materia e incapabilă să redea frumuseţea divină, ci şi pentru că înălţarea înspre acel Unul presupune accesul la nişte zone în care formele însele devin incapabile: „Natura primă a Frumosului este lipsită de formă" (*Plotini Enneades*, VI, 7, 32). Dacă „adoratorul" se înverşunează să caute „imaginea invizibilă", dacă singura operă veritabilă este dispoziţia interioară a sufletului, aşa cum a „sculptat-o" asceza, muzeul plotinian va semăna cu târgurile de artă contemporană, în care opera dispare în spatele expunerii — nu contează prin ce mijloace, mai puţin tocmai prin opera în sine — a dispoziţiei artistului faţă de artă.

În sfârşit, o întreagă secţiune din teologia creştină îşi întorcea faţa de la artă. Iminenţa venirii împărăţiei lui Dumnezeu, premisele sale deja îndeplinite prin înviere şi prin intrarea celui botezat în trupul adus la viaţă, toate acestea alimentau într-adevăr nu un anticosmism (care lua atunci nuanţe gnostice puternic manifeste în cadrul Bisericii, fiind însă condamnate şi combătute), ci o anumită scădere a interesului pentru Cosmos. Şi nu pentru c-ar fi rău, el este chiar bun, însă există şi alte lucruri mai bune, mai prielnice contemplării. Nu mai este deci atât de necesar să fie înfrumuseţat. Mai mult, gustul pentru imagini, pentru reprezentările materiale favorizează superstiţia. Un sentiment elitist în rândul claselor superioare discreditează suporturile naive ale smereniei populare, care se limitează la cultul în duh şi întru adevăr, nesocoteşte medierile şi vrea

să atingă direct divinitatea. Or, în esența lui, divinul este inaccesibil. Cunoaștem mai bine ceea ce nu este Dumnezeu decât ceea ce este el: teologia apofatică, atunci când nu este temperată de teologia catafatică sau pozitivă, nu va avea ochi pentru munca artiștilor, în care va vedea, aducând argumente în tradiția platonismului, un handicap ce pune stavile în calea contemplării pure.

Și totuși, în cadrul creștinismului se exercită o presiune care conduce în mod natural sau supranatural la artă. Ea continuă vechea dorință biblică de a-l „vedea pe Dumnezeu". Interdicția din Tora nu reușește s-o atenueze. Vorbind cu Dumnezeu „față în față", Moise îi cere: „Arată-mi slava Ta!"* Psalmistul îi cere „luminarea feței" sale și „strălucirea" ei: „Inima îmi zice din partea Ta: Caută Fața Mea! Și Fața Ta, Doamne, o caut."** Or, această dorință este îndeplinită, prin venirea lui Dumnezeu Cuvântul însuși „să locuiască printre oameni". Cristos, care este Dumnezeu, este și el un om vizibil: „Doamne, I-a zis Filip, arată-ne pe Tatăl, și ne este de ajuns. Isus i-a zis: (...) Cine m-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl" (*Ioan*, 14, 8–9).

Se întâmplă aici o răsturnare a argumentelor pro în argumente contra. Pe de o parte, așa cum am arătat, lumea a ajuns să fie mai puțin interesantă, pentru că o altă lume mai frumoasă a devenit mai apropiată. Pe de altă parte însă, însăși această lume face obiectul unei grații nesperate, care îi conferă o demnitate pe care nu s-ar fi gândit niciodată c-ar merita-o. Întregul destin al artei creștine este polarizat între aceste două afirmații, aceea a separării complete de Dumnezeul invizibil („nimeni nu l-a văzut vreodată", spune Sfântul Ioan), însoțită de *eros*-ul care aspiră să-l reîntâlnească, și aceea a Întrupării, a lui „Dumnezeu este cu noi",

* Exodul, 33, 18 (*n. t.*).
** Psalmii, 27, 8 (*n. t.*).

Dumnezeu care, în ceea ce-l priveşte, a socotit că lumea este suficient de interesantă ca să coboare aici în trup.

Cu riscul de a masacra complexitatea realităţii istorice, ar fi tentant să ilustrăm prima orientare cu destinul artei în creştinătatea orientală, iar pe a doua cu destinul atât de diferit al artei în creştinătatea occidentală.

Atunci când, odată cu împăratul Constantin, Imperiul s-a convertit la creştinism, creştinii au ieşit din era inscripţiilor şi a simbolurilor şi s-au alăturat curentului principal al artei, pieţei sale, colecţionarilor, artiştilor, de care se îndepărtaseră de bunăvoie până atunci. Ei au găsit în modelele din sculptura şi pictura antică o modalitate de a-şi ilustra dogmele. Tipurile canonice ale Oratorului, ale lui Hermes, Jupiter, ansamblul iconografiei imperiale au fost imediat reluate, modificate, adaptate. Imaginile sfinte s-au înmulţit peste măsură, regăsindu-se pe bijuterii, pe ustensilele de bucătărie, pe firmele magazinelor, pe vase. Ele prezidează jocurile de pe hipodrom, sunt în capul armatelor, lăcrimează, sângerează, apar în vis, înmulţesc miracolele. Unii preoţi le scrijelesc pentru a lua câteva frânturi din ele în vasele sacre, întărind prezenţa reală a Euharistiei prin puterea magică a icoanelor. Oare s-a alunecat din nou în idolatrie? Iată-ne ajunşi în pragul marii controverse a imaginilor, sau mai curând al războiului civil, care a durat din anul 730 până în anul 843 şi care a sfârşit cu distrugerea tuturor imaginilor, cu ruine fără margini, cu nenumăraţi martiri. Voi vorbi aici despre condiţiile intelectuale în care s-a produs această criză, şi nu despre contextul politic şi social. Simplificând peste măsură, trebuie să distingem un anume efort teologic de construire a unei dogme ce se desprinde pe un fond de filozofie platoniciană tradiţională.

Problema dogmatică se punea în trei segmente. Cel dintâi: în ce măsură Fiul este, în cadrul Sfintei Treimi, egalul

sau imaginea perfectă a Tatălui? Cel de-al doilea: în chenoza sa, „chip de rob"* luând, în întruparea sa, Cuvântul rămâne imaginea perfectă, Logosul divin? Cel de-al treilea: imaginea de pe lemn, altfel spus icoana, rămâne o imagine veritabilă a Cuvântului întrupat și, în consecință, a Cuvântului veșnic?

Iconoclaștii răspundeau negativ la a treia întrebare, ceea ce, potrivit adversarilor lor, îi determina să răspundă la fel și la primele două. Argumentele lor erau deopotrivă teologice și filozofice. Argumente teologice: adorarea icoanei constituie idolatrie. Icoana ca atare conține o erezie: dacă reprezintă numai și numai natura umană, ea separă cele două naturi și alunecă în nestorianismul blamat. Dacă pretinde că ar reprezenta natura divină, ceea ce este în mod evident o absurditate, ar însemna că trupescul a fost absorbit de natura divină, iar atunci se alunecă în monofizismul la fel de blamat. Argumente filozofice: împăratul Constantin al V-lea scria: „O imagine trebuie să fie consubstanțială prototipului reprezentat, astfel încât întregul să fie salvat, altfel nu este o imagine." Aceasta era doctrina grecească potrivit căreia imaginea este o participare la prototip, veche doctrină magică, cu toate acestea ratificată de către filozofie. Icoana, simplă reflectare materială și moartă, nu poate participa la original, care este Viu. Mai mult decât atât, „materia abjectă și moartă" a culorilor și a plăcii din lemn se află la o distanță incomensurabilă de condițiile celeste și glorioase ale sfinților-model. Lumea materială nu poate reda slava lumii inteligibile. „La vederea frumuseților materiale", scria Plotin, „nu trebuie să alergăm spre ele, ci să știm că ele sunt imagini, urme și umbre; trebuie să alergăm spre acea frumusețe ale cărei imagini sunt ele". De la Origene, Eusebiu, Evagrie, imaginea constituie ceea ce trebuie depășit. Astfel, ei îi opuneau

* Filipeni, 2, 7 (*n. t.*).

simboluri pure, precum crucea abstractă şi fără Crucificat, chiar euharistia, fără a lua seama că sfânta cuminecătură nu reprezintă o imagine, ci însăşi realitatea al cărei simbol este. Cât despre imaginile distruse, ele au fost înlocuite cu decoraţiuni, frunze stilizate, reprezentări zoomorfe, nu chiar atât de îndepărtate ca aspect de decoraţiunile musulmane din aceeaşi epocă.

Răspunsurile iconofililor privesc trei chestiuni. În primul rând — iar argumentul este dezvoltat de Sfântul Ioan Damaschinul —, întruparea a mântuit materia. „Venerez materia prin care mi s-a dat mântuirea, pentru că ea este plină de energie divină şi de har." Ioan Damaschinul justifică icoana prin virtutea sa hierurgică şi teoforă. Materia ne conduce înspre Dumnezeul cel imaterial, făcându-ne să urcăm, dacă putem spune astfel, de-a lungul curentului descendent prin care ea a condus energia divină. Apoi, patriarhul Nicefor respinge concepţia potrivit căreia imaginea ar fi o participare entitativă, aducând în discuţie cazul îngerilor lipsiţi de corporalitate. Pot fi ei pictaţi? Nu, răspund iconoclaştii, pentru că nu pot fi „circumscrişi". Dar — ripostează Nicefor — problema nu este să aflăm dacă îngerii pot fi circumscrişi sau nu, ci dacă îi desenăm şi dacă îi reprezentăm. A desena nu înseamnă a circumscrie. Imaginea este o simplă asemănare, care nu participă în nici o măsură la natura prototipului. Nicefor dedramatizează problema imaginii prin micşorarea valorii acesteia. În fine, Teodor, abatele mânăstirii Studion, găseşte soluţia cea mai elegantă. Icoana lui Cristos nu reprezintă nici natura divină, nereprezentabilă, nici natura umană, care este un concept abstract; ea reprezintă un individ concret, cu trăsăturile sale individuale. Ea nu ilustrează naturile sale, ci persoana sa, ipostaza sa, altfel spus pe omul din Nazaret, în care sunt reunite, fără a se confunda, dar şi fără a fi separate, cele două naturi, divină şi umană. Icoana nu are valoare decât în măsura în care ea prezintă acest caracter

ipostazic; în caz contrar, e bună de aruncat pe foc. Problema celor două naturi, obiectul întregii controverse, a fost rezolvată. În schimb, în ceea ce privește ipostaza, Sfântul Teodor Studitul alunecă în extreme. El nu ezită să afirme că ipostaza se află cu adevărat în imagine și chiar că icoana are aceeași ipostază precum Cristos.

Să coborâm cu picioarele pe pământ și să vedem care au fost consecințele marii controverse.

În data de 11 martie 843, în prima duminică din Postul Mare, împărăteasa Irina a hotărât sărbătorirea, de-acum înainte anuală, a reinstituirii ortodoxiei, adică a victoriei iconofililor. La slujba de utrenie se intonează: „Pictăm imaginile, laudă aducem lor cu gura, cu inima, cu vrerea noastră, imaginile lui Cristos și ale sfinților. Slava și venerarea aduse imaginii se trag de la prototip: este doctrina Sfinților Părinți pătrunși de harul lui Dumnezeu." Aceasta era doctrina celui de-al doilea Conciliu de la Niceea (787), doctrină acceptată treptat de întreaga Biserică, inclusiv de Biserica latină, în ciuda anumitor dificultăți.

În acest fel, procesul început pe de o parte de filozofie și pe de altă parte de însuși Dumnezeu, prin Legământul de pe muntele Sinai, pare definitivat: da, Întruparea lui Cristos a făcut posibilă și legitimă reprezentarea lui Dumnezeu, pe care Platon o socotea a fi rodul de neconceput și mereu nesatisfăcut al dorinței erotice firești a omului, în vreme ce Biblia ar fi rodul răspunzător de păcatul care împinge omul să arate făpturii cinstea și venerația care i se datorează doar Făcătorului.*

Dacă însă imaginea are într-adevăr această putere formidabilă de a reprezenta lucrurile cerești, mai merită atunci să reprezentăm, așa cum făcuse arta din toate epocile, lucrurile de pe pământ? Icoana orientală reprezintă, într-adevăr, realitățile de dincolo și numai pe ele. Tocmai acest

* Romani, 1, 25 (*n. t.*).

lucru îi conferă, în ochii ortodocşilor, valoarea sa unică. „Ceea ce reprezintă icoana — personaje sau evenimente sfinte — nu a fost la început prezent decât în duhul", scrie Wladimir Weidlé*; „întotdeauna ea aduce vederii invizibilul. Ea nu este nicidecum « abstractă », nu renunţă la reprezentare, cu atât mai puţin la asemănare, dar realitatea cu care caută să se asemene nu este din această lume şi n-ar putea fi regăsită prin reproducerea obiectelor care o constituie sau prin supunerea la legile care o guvernează". Iconograful pictează „după natură", dar natura este transcendentă, este lumea transfigurată şi, ne asigură ortodocşii, luminată de altă lumină, lumina increată de pe muntele Tabor.

De aceea icoana este — lucru cu care se laudă — în teorie o formă de artă infinit superioară tuturor celorlalte. Dar nu se poate ajunge acolo decât pe calea tainei. Din acest motiv iconograful trebuie să se purifice şi să se roage înainte de a se apuca de lucru, iar rugăciunea e întărită tocmai prin această trudă.

Deoarece teologia garantează identitatea ipostazică a imaginii cu prototipul, ţine de Biserică să supravegheze strict canoanele. Indiferent de aşa-zisul său *ingenium* şi de partea sa de inspiraţie, iconograful nu are dreptul să se îndepărteze de modelele prescrise, ci le transmite fără a le deforma, precum copistul evreu care copia fidel rulourile Torei.

În concluzie, arta Bisericii din est se prezintă ca fiind singura artă pur creştină, singura care a fost smulsă farmecelor idolatre ale artelor antice, ereziilor la fel de idolatre ale latinilor. Însă această pretenţie, afirmată mai ales în vremurile noastre, nu fără susţinerea mai mult sau mai puţin conştientă a naţionalismelor orientale, se verifică oare în realitate?

* Este vorba despre cartea lui Wladimir Weidlé, *Le Icone bizantine e russe*, Electa Editrice, Florenţa, 1950 (*n. t.*).

Ceea ce surprinde în această artă este, mai întâi de toate, faptul că e aproape exclusiv religioasă. Nu există loc pentru arta profană. Vedem împinsă astfel la limită una dintre postulările posibile ale creştinismului. De vreme ce acum cerurile sunt deschise, de vreme ce realităţile inteligibile superioare sunt oferite contemplării, nu mai merită să ne aruncăm privirea şi pe pământ, asupra acestei lumi pline de materie şi urâţite de păcat.

Cu toate acestea, aceeaşi teologie creştină afirmă că lumea, creaţia unui Dumnezeu bun, este bună, astfel încât este proslăvită la fel precum cerurile. „Însuşirile nevăzute ale Lui", scrie Sfântul Pavel, „puterea Lui veşnică şi dumnezeirea Lui, se văd lămurit, de la facerea lumii, când te uiţi cu băgare de seamă la ele în lucrurile făcute de El" (Romani, 1, 20). Arta creştină pură ajunge la o mutilare a cosmosului în care trăiesc oameni şi în care lucrează Biserica. Creştinii sunt abandonaţi în această parte a lumii sau trebuie să se transpună mistic în această altă parte, pe care le-o arată icoana şi dumnezeiasca liturghie a lui Ioan Gură-de-Aur. Dar acest lucru nu înseamnă oare că premisele mântuirii sunt socotite ca fiind mântuirea însăşi? Nu se deschide astfel calea spre cea mai rea dintre iluzii? Iluzia bizantină care constă în a ne mulţumi cu perfecţiunea soluţiilor teoretice şi a ignora punerea lor în practică în viaţa socială, această iluzie alătură idealul de tip monofizit al contemplării pure şi împărţirea de tip nestorian între viaţa spirituală şi viaţa morală.

Dacă în domeniul artei creştine pure natura este eliminată, ce se întâmplă cu libertatea umană în producţia artistică? Ea îndură jugul teologiei care defineşte, care controlează şi o obligă să se repete la nesfârşit. Încă de la începuturile sale, *homo sapiens* pare să fi fost înzestrat cu o înclinaţie naturală spre artă. Nu vom analiza aici dacă trebuie să punem această înclinaţie pe seama căutării unei puteri magice, în lucrurile care îi stârnesc interesul, sau pe seama

predispoziţiei ludice, a unei activităţi laborioase fără utilitate bine hotărâtă, cu o finalitate fără scop, cum zice Kant. Sistemul iconic este evident opus acestui impuls misterios care duce la arta rupestră şi care l-a îndemnat, după cum spune legenda, pe copilul Giotto să deseneze pe un perete oile pe care le păzea.

Să ne îndreptăm acum atenţia spre arta iconică ce renaşte după criza iconoclastă. Venerarea icoanelor în conformitate cu dogma primită se ridică, dincolo de imagine, spre prototip, şi astfel eroarea iconolatră este în principiu corectată. În realitate, devoţiunea populară se orientează imediat către o icoană anume, înzestrată cu *mana*, dăruită cu o putere miraculoasă: ne întoarcem practic la situaţia dinaintea crizei. Pe de altă parte, chiar limitată la reprezentarea divinului, icoana posticonoclastă îmbie spre ireal, simbolic, spre eliberarea de carnal: platonismul iconoclast prosperă în acest stil nou. Iconofilia teoretică ia adesea forma unui compromis instabil între iconolatrie şi iconofilie. Cu toate acestea, între anumite limite pe care şi le-a asumat, icoana a produs capodopere: nu există nimic mai frumos decât marile şi clasicele icoane bizantine, balcanice şi ruseşti. Sunt realizări pe care nimic nu le-a depăşit şi care vor sta la baza artei italiene la începuturile sale. Această frumuseţe este însă rezultatul talentului şi geniului individual al câtorva iconografi, şi nu direct al teologiei, care nu face decât să garanteze valoarea lor culturală. Tocmai arta iconografului dezvăluie nevăzutul şi se ridică spre idealul acestui gen, şi nu justificarea teologilor, care se aplică la fel de bine şi celei mai lipsite de fineţe icoane de la sat. Încet-încet, această artă se stinge, dispărând aproape cu totul în secolul al XVII-lea. În acel moment, arta icoanei este bulversată de noi forţe, care vin din dorinţa de a reprezenta pământul şi din nevoia de a scăpa de monotonia canoanelor. Ea se şubrezeşte, nu mai este înţeleasă. Devine o

formă moartă, un obstacol pe care noul sistem artistic îl depășește treptat. Idealul artei creștine pure a murit.

Trebuie să remarcăm grandoarea creștinismului, fie și numai ca generator al acestei arte, deși el este și destul de limitat. În arta greco-romană, în cea indiană sau în cea chineză, formele sunt mai variate, operele — mai numeroase. O vizită la muzeul Acropolei din Atena, urmată de una la muzeul bizantin, pricinuiește la fel de multă tristețe precum vizitarea artei egiptene antice din Cairo, urmată de aceea a artei egiptene de sub islam.

Ne vom ocupa acum de arta creștinătății occidentale, unde abundența de opere este superioară ca număr și varietate tuturor producțiilor celorlalte civilizații laolaltă. Este vorba totuși despre același creștinism. La fel cum avem de-a face în fond, cu foarte mici excepții, cu aceeași teologie fundamentală a imaginilor. Este însă evidentă diferența de accent și, deși Occidentul acceptase arta icoanei, care chiar a ajuns în mod neobișnuit, la modă, nu se verifică și reciproca, cel puțin în practicile de cult.

Pentru a vedea care sunt cauzele acestui fenomen, trebuie să ne întoarcem la veacurile în care arta creștină abia începea să se înfiripe. Ar trebui estimată cu exactitate influența stratului păgân și a gândirii Bisericii latine.

O trăsătură a religiilor naturale păgâne constă în aceea că divinitatea este prezentă în toate lucrurile. Cel dintâi înțelept, Tales, proclamase: totul este plin de zei. Nu există nici un mozaic, nici o frescă antică în care să nu transpară prezența divină, în ornamente, în nimfe, în semnele zodiacale. Nu este vorba despre o întrupare, ci despre o universală locuire a divinului. Această prezență divină fusese relevată de către filozofia dominantă, stoicismul mai mult sau mai puțin spiritualizat de la sfârșitul Republicii și al Imperiului. Stoicii știau că Dumnezeu nu este reprezentabil, dar că orice reprezentare — cu condiția ca sufletul să

aibă înclinare spre sferele înalte, să-şi simtă înrudirea strânsă cu figurile supreme ale cosmosului — este purtătoare de dumnezeiesc. Indiferent de distanţa pe care înţeleptul o stabileşte între Dumnezeu, imaginile produse de mâna zeilor, de pildă astrele, şi imaginile imperfecte de sorginte umană, toate sunt demne de respect. A nu le venera ar fi o impietate. Mai mult, nici Cicero, nici Seneca nu erau de părere că ar trebui abandonate forţele spirituale ale cetăţii şi, prin urmare, nici imaginile auguste care o reprezintă. Tocmai în acest sens devenea admisibil în filozofie numai cultul obligatoriu, acela al împăratului. El este Logosul sau chiar cea de-a treia ipostază plotiniană care insuflă o formă inteligibilă materiei. În concluzie, lumea păgână, în măsura în care este influenţată de filozofie, şi-a însuşit ideea potrivit căreia cultul sau venerarea nu se adresează imaginii materiale, ci entităţii pe care o simbolizează, unui prototip divin situat dincolo de ea. Această abordare conceptuală este destul de apropiată de doctrina Conciliului II de la Niceea.

Ideile de mai sus sunt răspândite în întregul Imperiu. Deşi au apărut în lumea elenă, Roma s-a însărcinat să le difuzeze şi să le adapteze propriului său program practic de civilizare. Într-un anumit fel, Roma le preia mai puţin pentru valoarea lor de adevăr, cât pentru valoarea lor de utilitate. Se punea problema transmiterii formelor de gândire şi de artă pentru realizarea unei opere, opera proprie Romei, imperiul universal ordonat şi civilizat. Filozofia alunecă atunci înspre retorică. Oratorul nu păstrează în mod egoist pentru sine înţelepciunea filozofică, ştiinţa binelui, ci se sileşte să o răspândească prin persuasiune, prin recurgerea la emoţii, prin cucerirea inimilor.

Se constată astfel că disputa asupra imaginilor nu a atins niciodată în Occident intensitatea, profunzimea pe care a avut-o în Orient. În privinţa teologiei s-a căzut de acord fără doar şi poate, dar subiectul rămâne secundar şi marginal. Un document în acest sens se dovedeşte a fi capital,

deoarece el va da tonul veacurilor ce vor urma și va fi considerat drept o normă definitivă. Este vorba despre scrisoarea papei Grigore cel Mare către episcopul de Marsilia, Serenus, din anul 500. Serenus distrusese toate imaginile din orașul său episcopal și avea drept argumente opiniile autorizate ale unui mare număr de Sfinți Părinți, Tertulian, Eusebiu din Cezareea, Lactanțiu, Augustin. Cu toate acestea, Grigore este de părere că Serenus nu-și îndeplinește îndatorirea pastorală și stârnește indignare în rândurile turmei sale. Imaginea se adresează celor fără școală, este un mijloc de învățătură, pentru că ei nu au acces la Scriptură. Biserica Romană înțelege că sufletele sunt firave în credința lor și se ferește să le tulbure și să le provoace abandonul. Or, imaginea îl edifică pe creștin, acționează asupra inteligenței sale, asupra memoriei și afectivității sale, asupra acelei *componctio*. Ea însuflețește smerenia, transformă pasiunile în virtute, persuadează, educă, emoționează și aduce desfătare. Imaginea este, așadar, retorică în sensul cel mai puternic și mai tradițional.

Nu putem cita aici întregul text, dar socotesc că putem trage din el următoarele concluzii:

1) Imaginea sfântă, deși se apropie ca funcție de Scriptură, se îndepărtează de obiectul sacru. Aceeași autoritate invocată de unul dintre cei patru Părinți ai Bisericii latine contribuie deci la învestirea imaginii cu un statut modest și la stingerea controverselor cristologice care vor sfâșia Orientul. Ținând de retorică, și nu de metafizică, ea nu demonstrează o dogmă, ci se limitează la a apăra cauza creștină.

2) Pentru că imaginea slujește la a-i convinge pe păgâni să adere la credință și să nu se îndepărteze de ea, se menține o legătură cu imaginile cărora aceștia le consacrau odinioară un cult idolatru. Tot ceea ce s-a dobândit în materie de artă, formele, materiile, tehnicile și meșteșugul, putea fi deci întrebuințat în continuare. Tot ce se căpătase prin re-

flecţie asupra frumosului este acceptat în noua economie şi-şi găseşte aici propriul loc. Arta Partenonului, extensiile sale eleniste şi romane, iconografia imperială, toate acestea formează o *natură* pe care harul creştin îl poate desăvârşi, dar pe care nu-l distruge. Nu este, aşadar, cazul să se caute o nouă artă, o „artă creştină" desprinsă de cea veche, care să reprezinte, dacă ne putem exprima astfel, *arta comună.* Arta creştinilor poate revendica superioritatea de adevăr asupra artei păgâne, dar nu o superioritate ca frumuseţe. Aceasta din urmă rămâne un model. La fel se întâmplă cu arta bizantină, imitată până în secolul al XIII-lea, dar ca model de frumuseţe, nu ca un canon. La această „artă comună" se revine de fiecare dată când stilurile se uzează şi când formele sărăcesc: fenomenul acesta poartă denumirea de „renaştere".

3) Îndeplinind un rol modest printre mijloacele de sanctificare, imaginea trebuie totuşi să-l joace integral. Nu i se cere să se conformeze întru totul unui adevăr teologic care o depăşeşte cu mult, prin urmare nici să se supună unor scheme fixe. Altfel şi-ar pierde forţa persuasivă, capacitatea de a inventa, de a surprinde, şi-ar pierde varietatea mijloacelor, de la sculptura în relief (interzisă în est) până la efectele de culoare şi de perspectivă, până la *trompe-l'œil*, mijloacele cele mai capabile să impresioneze, să placă, să educe.

4) Şi cea mai importantă concluzie: arta profană este permisă şi chiar invocată de arta sacră. Şi pământul aduce, cum spune psalmul*, slavă Celui Veşnic. Convingerea religiilor naturale că toate lucrurile din natură sunt pătrunse de dumnezeiesc este reluată în credinţa creştină, reformulată astfel: orice lucru creat de un Dumnezeu bun se referă la el şi este subordonat acestuia, reflectându-l, fiecare potrivit funcţiei sale. Acei *putti* alexandrini, copilaşii înaripaţi care

* Psalmi, 66, 1–2 (*n. t.*).

înconjurau Sfânta Familie sau aduceau mângâiere martirilor și care simbolizau puterea dragostei, căpătau aici o semnificație poate mai înaltă, dar nicidecum contradictorie. Principiile romane de *decorum* și *ornamentum* se aplică deopotrivă Bisericilor unde sunt impuse de către episcopi și palatelor și îmbrăcămintei, respectând rangurile ierarhiei sociale. Arta profană și arta sacră alcătuiesc niște vase comunicante ce-și împărtășesc reciproc descoperirile și procedeele. Ceea ce va învăța artistul despre femei, observându-le cu atenție, va atribui Sfintei Fecioare, iar ceea ce a învățat despre Sfânta Fecioară, pictând-o cu aceeași pioșenie ca și Sfântul Luca*, va transpune pe chipul femeilor, dacă se fac demne de aceasta.

Asupra acestui din urmă punct au meditat cu toată profunzimea cuvenită doi mari doctori ai Bisericii latine, Augustin și Toma d'Aquino.

Augustin îl citise pe Plotin și-l adaptase fără să-și dea seama în avantajul propriilor argumente. Însă Plotin opunea rezistență la o asemenea anexare. În sistemul lui nu există în fapt creație, ci emanare și generare. Există, așadar, o continuitate a Unului până la marginile lumii: totul aici este divin, chiar dacă din ce în ce mai puțin. Este de ajuns să te-ntorci spre propriul suflet ca să găsești lumina și ceea ce el numește „patria". La Augustin lucrurile nu se puteau prezenta la fel. Sufletul creat nu se poate bizui pe sine pentru a primi lumina pe care n-o posedă. El trebuie s-o primească de la Dumnezeu, și însăși acea lumină este la rândul ei creată. Iluminarea presupune deci creația. Trebuie să treacă prin creație. Rezultă că, pentru Augustin, contemplarea nu se poate retrage înlăuntru, abandonând orice legătură cu lumea exterioară, ci are nevoie de mediere.

* Trimitere la celebra icoană de la mânăstirea „Sfânta Fecioară", de pe muntele Filerimos din insula Rodos, care se spune c-ar fi fost pictată de Sfântul Luca (*n. t.*).

Or, lumea este după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Creând materia, Dumnezeu a creat lumea. Dându-i formă, plecând de la Ideile sale, Dumnezeu perfecţionează lumea şi îi imprimă o mişcare de conversie înspre sine, care imită la rândul ei coeziunea Cuvântului însuşi cu Dumnezeu Tatăl. Totuşi, să fii după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu nu înseamnă să fii Dumnezeu. Asemănarea este un termen mediu între unitatea pură, care nu-i aparţine decât lui Dumnezeu, şi multiplicitatea pură, care se îndrepta spre neant. Ea face posibilă existenţa lucrurilor create care, fără a fi consubstanţiale, au, graţie acestei asemănări, suficientă unitate pentru a dăinui. Tot asemănarea este răspunzătoare şi pentru frumuseţea lor.

Dacă lumea este o imagine, ea trebuie să ne spună ceva despre natura autorului ei. Nouă ne revine efortul de a căuta în natură urmele sau rămăşiţele pe care Dumnezeu le-a lăsat pentru a ne întoarce la el şi a lua parte la beatitudinea lui. Cum este Întreit, aceste urme trebuie să depună mărturie cu privire la Treimea lui la fel de mult ca şi de unitatea lui. Augustin găseşte deci în lume o mulţime de analogii, dar cele mai desăvârşite se descoperă în sufletul omenesc şi în partea superioară a acestui suflet. Întorcându-ne spre înlăuntru, sub îndrumarea Maestrului din afară, ne apropiem, prin urmare, de Sfânta Treime, rămânând totodată infinit de îndepărtaţi de ea.

Astfel, Augustin nu abandonează imaginea, şi întreg pământul îl invită la contemplare. El a iniţiat, pentru veacurile ce vor urma, un spaţiu *triunghiular* ai cărui poli sunt Dumnezeu, Cosmosul creat şi sufletul omenesc, şi în această arie urmează să apară şi să înflorească arta din Occident. Explorarea conjugată a lumii şi a sinelui, sub atracţia lucrurilor înalte, pe care noi o numim inspiraţie, înseamnă însăşi viaţa pentru artist. Iată de ce Bossuet, transpunând în artă acel *De Trinitate*, poate scrie astfel: „Arta, care este precum tatăl, nu e mai frumoasă decât ideea, care este fiica spiritului; şi dragostea cu care iubim această frumoasă lucrătură este la fel de

frumoasă precum ea: prin relația dintre ele, fiecare are frumusețea tuturor trei la un loc. Iar când va trebui să creeze în afară o pictură sau un edificiu, arta și ideea și dragostea vor contribui la fel de mult și într-o unitate perfectă" (*Elévations sur les mystères*, săptămâna a II-a, a VII-a elevare).

Atitudinii binevoitoare față de lume a lui Augustin, Sfântul Toma îi asociază atitudinea binevoitoare a lui Aristotel față de artă și artist. Natura este capodopera lui Dumnezeu, care o creează doar cu gândul său. La rândul ei, natura prelungește influxul creator divin care îi transmite informații despre ființă și acțiune. În sfârșit, artistul coordonează, precum natura și însuși Dumnezeu, elementele pentru atingerea unui scop. Acțiunea sa este contingentă, în vreme ce aceea a naturii este substanțială — arta fiind astfel inferioară naturii —, în schimb natura este supusă unei rațiuni inconștiente, în vreme ce arta reprezintă manifestarea sa elevată, o activitate rațională conștientă.

Toma compară arta cu virtutea prudenței. Prudența constituie regula corectă a lucrărilor de realizat, ceea ce se aplică la fel de bine și artei. Diferența e următoarea: prudența este o virtute interioară a omului prudent, în vreme ce arta se verifică doar prin opere. „În artă, artistului nu i se cere să se comporte cu înțelepciune, ci să realizeze o operă reușită. Mai degrabă operei înseși i se pretinde o bună conduită, așa cum de la un cuțit sau un ferăstrău te aștepți să taie bine (...). Iată de ce arta nu-i este necesară meșteșugarului ca să-i îmbunătățească viața, ci ca să realizeze o lucrare reușită și să o păstreze."* Aceasta este, așadar, o estetică

* „Ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret (...). Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artificis; sed solum ad faciendum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum" (*www.corpusthomisticum.org*, *Summa Theologiae*, *Prima Secundae*, quaestio 57, articulus 5) (*n. t.*).

a operei frumoase. Cu privire la natura frumosului şi la sursa lui, care este frumuseţea divină, cu privire la manifestarea lui în fiinţe, Sfântul Toma îşi prezintă anumite concepţii proprii, care însă nu se îndepărtează de acelea ale lui Augustin. Vreau să subliniez aici importanţa pe care Sfântul Toma o acordă plăcerii şi recreării, în simţirea celui care contemplă operele de artă, şi jocului, ca una dintre motivaţiile celui care le realizează. În fine, lecţia Aquinatului s-ar putea rezuma într-o afirmare a încrederii în artist şi a libertăţii artei, deoarece moralitatea profundă a artei nu se găseşte în altă parte decât în arta însăşi.

Prin urmare, în acest climat latin, arta se dezvoltă pe parcursul mai multor veacuri cu un avânt inegalabil de-a lungul istoriei. Fabula antică, Ovidiu şi Vergiliu furnizează teme care coexistă, care se îmbină adesea formând acelaşi tablou cu motivele propriu-zis creştine. Şi, pentru că artistul reprezintă necesarul interpret între frumuseţea în sine şi operă, indiferent de credinţa şi moravurile lui, este de înţeles că vrea să iasă din anonimat, că vrea să urce în plan social pentru a se situa la acelaşi nivel cu poeţii, cu oamenii de ştiinţă şi cu regii, pentru ca acest transmiţător divin să poată fi calificat câteodată, precum Da Vinci şi Rafael, ca fiind el însuşi divin. Şi în acest moment se manifestă un nou iconoclasm.

Noul iconoclasm seamănă cu acela vechi în măsura în care este formulat teoretic cu mult înainte să aibă efecte asupra destinului artei. Diferenţele dintre ele se manifestă însă treptat. Pot fi identificate în cadrul acestui nou iconoclasm două etape, prima fiind teologică şi redeschizând vechea dispută, pe care o rezolvă altfel, iar a doua fiind filozofică şi în aparenţă desprinsă de creştinism. E necesară o oarecare străduanie pentru a identifica aici curentul subteran creştin.

Pe parcursul întregului Ev Mediu, „păgânizarea" artei stârnise anumite neliniști, care vor izbucni odată cu venirea lui Calvin.

Acest mare autor în materie de statut al imaginii divine nu face decât să reitereze argumentele clasice ale iconoclasmului creștin: „Să nu-ți faci chip cioplit." Este, astfel, un act de blasfemie să pretinzi că transpui slava lui Dumnezeu în abjectele și idolatrele simulacre. Calvin redeschide acum dosarul întocmit mai înainte de către Lactanțiu, Eusebiu din Cezareea etc. Contrar afirmațiilor lui Grigore, Calvin susține că imaginile nu educă. Dumnezeu nu poate fi învățat decât prin el însuși, adică prin Cuvântul lui. Iar dacă el nu este explicat celor fără știință de carte, aceasta e doar o dovadă a trândăviei pastorilor. În templu, nimic „nu trebuie să coboare slava lui Dumnezeu, care e prea mare pentru vederea oamenilor, prin fantasme care n-au nimic de-a face cu ea". Și totuși, originalitatea calvinismului se vădește în alte două trăsături. Prezența sau locuirea divină în lume este pierdută din vedere. Vechiul cosmos medieval, plin de corespondențe și analogii, este desacralizat. Cerul și pământul au devenit teatrul părăsit și neutru pe scena căruia subiectul individual îl poate simți, datorită harului, prin „experiența vie" pe Dumnezeu, așa cum se vădește el prin cuvântul său. Dumnezeu și eu. În continuare, Calvin, care interzice imaginea, nu respinge arta. Pictura și sculptura sunt daruri de la Dumnezeu. El pretinde doar ca „uzul acestora să fie păstrat pur și legitim, pentru ca ceea ce a dăruit Dumnezeu oamenilor spre slava lui și binele lor să nu fie pervertit și viciat prin abuz desfrânat". De aceea Calvin are același respect ca și Sfântul Toma pentru truda omului *soli Deo gloria* (*Instituția religiei creștine*, cartea 1, capitolul 11).

Această din urmă trăsătură va fi nesocotită de iconoclasmul discipolilor săi. Sfârșitul secolului al XVI-lea va fi într-adevăr marcat de un imens fenomen de distrugere a

operelor de artă, pentru a doua oară în lumea creştinismului şi în numele acestuia. Încă odată, această religie deţine într-însa tot atâtea potenţialităţi distructive cât şi creatoare. Numai în Franţa bandele hughenote au dat foc unui număr de 27 de catedrale, au distrus o mare parte a sculpturilor medievale şi aproape toate picturile. Mai trebuie adăugate aici şi efectele jansenismului, duşman ipocrit nu numai al imaginilor divine asociate cu superstiţia, ci şi al artei înseşi, înnăbuşită prin ascetism, ura faţă de carnal, dispreţul arătat fabulei antice mereu pe punctul de a aluneca în necuviinţă şi ocară. Jansenismul lasă bisericile goale, sfărâmă vitraliile, aduce mâhnirea în casele oamenilor. Altfel procedează pictura olandeză, care împodobeşte pereţii cu imagini celebrând lucrurile, peştii, halbele de bere, lămâiţe, care fac elogiul vieţii de familie şi vieţii sociale bogate şi libere. Şi cum toate acestea sunt o laudă adusă creatorului şi o manifestare a harului, acele picturi se încarcă de un sacru firesc, ce *se înalţă* precum seva copacilor.

Se ştie că în cadrul Conciliului de la Trento poziţiile calviniste au fost respinse. Că Biserica a răspuns marii provocări protestante printr-o explozie de imagini care, potrivit scrisorii lui Grigore către Serenus, recurgea la absolut toate mijloacele pentru a stimula smerenia, pentru a pătrunde în suflete şi a fermeca privirea. Resursele lumii antice au fost mobilizate mai mult ca niciodată pentru a spori gloria artei profane şi a celei sfinte. În această accepţiune „catolică" a tot ceea ce înseamnă — şi, prin raportare la protestantism, a tot ceea ce mutilează inutil şi zadarnic — arta sacră, „catolicismul" devine conştient de sine.

A existat, aşadar, în prima parte a secolului al XVII-lea, un moment de graţie extraordinar, când cele două părţi, de acum înainte separate, ale lumii creştine occidentale au rivalizat în fecunditate. Olanda, al cărei calvinism a inspirat arta, permite totuşi manifestarea cvasicatolicului Vermeer şi a interiorităţii pietiste a lui Rembrandt. Franţa oferă,

odată cu Poussin, elegia unei Arcadii pline de zei a căror moarte este, dacă ne putem exprima astfel pentru vremurile lui Pascal și Descartes, programată, iar austeritatea jansenistă regăsește din când în când simplitatea gotică a formelor, care este atât de profund pe gustul francezilor; Italia, Flandra, Spania cunosc o abundență de opere în care, sub lumina harului, natura își revelează mai generos ca oricând bogăția, în care harul este preamărit mai mult ca oricând de exaltarea fundamentelor sale naturale.

Astfel, exceptând înfiorătoarele distrugeri materiale, noul acces de iconoclasm religios nu a secat producția artistică. Or, în ceea ce-l privește, iconoclasmul filozofic a atins nu operele, ci artistul, el secând izvorul cel mai intim al inspirației acestuia.

Pascal și mișcarea carteziană cad de acord în cel puțin o privință: este vorba despre critica retoricii. Probabilul nu mai este satisfăcător, sunt căutate certitudinile, la fel cum persuasiunea nu mai este de-ajuns, e nevoie de demonstrație. La Napoli, Vico nu reușește să apere drepturile istoriei, ale poeziei, ale retoricii, adică solul din care-și trăgea seva arta creștină încă de la începuturile sale. Sărăcirea limbii, regresul poeziei și al artelor plastice sunt evidente la sfârșitul secolului, compensate fiind, e adevărat, de avântul artei laice și de arta care se lipsește cel mai bine de medierile materiale, și anume muzica.

Spiritul kantianismului aduce în artă o povară foarte grea, ce ține de două concepte: geniul și sublimul. Geniul se opune talentului, care desemnează o facilitate de a învăța regulile și meșteșugul. Geniul nu se supune regulilor, el le face. Geniul nu se învață, nici nu se predă. El reprezintă o explozie imprevizibilă de originalitate pură, fără precedent. Din acel moment, nici un artist nu se va mai mulțumi să demonstreze talent, ci va vrea să *vădească* geniu. Sublimul se opune frumosului și îl devalorizează definitiv. El poartă un nume divin: este grandios la modul

absolut. Astfel, el depăşeşte cu totul puterea imaginaţiei. Spiritul se supune propriei sale neputinţe, întrucât găseşte în ea dovada compensatorie a vocaţiei sale pentru absolut şi se admiră pentru această vocaţie. În încheierea *Criticii raţiunii de judecată*, Kant nu găseşte nimic la fel de *sublim* în toată Biblia precum cea de-a doua poruncă, despre care el zice că „satisface orgoliul evreilor şi al musulmanilor". Dar el interpretează această poruncă mai curând în stilul musulmanilor, pentru că tocmai inaccesibilitatea divinului descurajează rădăcina reprezentării. Acesta nu este, prin urmare, un precept dictat prin bunăvoinţa lui Dumnezeu, ci este o necesitate ontologică ce-l determină pe om să nu se supună decât propriei sale înţelegeri, recunoscând-o.

Am putea fi tentaţi să spunem că I. Kant secularizează sau laicizează teologia clasică a iconoclasmului creştin. Ar fi mai corect, în opinia mea, să considerăm că el a inclus-o într-o mistică proprie şi care-şi disimulează operaţiile. Eu aş defini-o ca pe o mistică creştină negativă, dar ridicată la pătrat, până în punctul în care nici ea însăşi nu se mai percepe ca fiind negativă. Psalmistul spusese, potrivit lui Maimonide: „Pentru El, să taci înseamnă să-i ridici slavă" (*Călăuza rătăcitilor*, I, 59). Cu condiţia ca această tăcere să i se adreseze lui Dumnezeu. Pentru Kant însă, Dumnezeu nu este un interlocutor, iar rugăciunea este zadarnică. La fel, el merge până în extrema cealaltă a domeniului calvinist, fără să se mai refere, din considerente filozofice, la teologie. Rezultă că există un fel de paralelism între exigenţa spirituală ce i se cerea iconografului bizantin şi exigenţa spirituală a artistului care doreşte să rămână pe teritoriul geniului şi al sublimului. Ambii consideră că se consacră unei lucrări sfinte. Exigenţa postkantiană este cu mult mai grea, întrucât ea nu este satisfăcută de o rugăciune de purificare şi nu este susţinută de un model care orientează pensula. Cele două presiuni, a geniului şi a sublimului, determină artistul să trăiască într-o angoasă şi o surmenare a

căror dovadă o reprezintă arta ultimelor două secole. Această angoasă caracterizează o deviere nefericită a creştinismului, chiar dacă nu ne mai amintim de ea, şi constituie deci o ramură excentrică a iconoclasmului creştin.

La prima vedere, Hegel pare să regăsească şi să renoveze întreaga mare tradiţie teologică. El acceptă ansamblul moştenirii păgâne, în maniera catolică, şi arată cât de mult s-a îmbogăţit sub regimul creştin. Cu toate acestea, introducând dimensiunea istorică, el operează o separare esenţială între arta păgână („simbolică", apoi „clasică") şi arta creştină („romantică"), ce aparţin unor straturi metafizice şi cronologice distincte. Astfel, arta creştină poartă o esenţă diferită, un conţinut care o diferenţiază ca artă. Iată de ce, în monumentalul său curs de estetică, el nu dedică decât câteva pagini artei italiene, care reprezintă jumătate din arta europeană, şi aceasta deoarece ea nu se încadra în categoriile sale. Pentru Hegel, Tiziano şi Rafael sunt nişte amestecuri, nişte hibrizi ai artei antice şi ai artei creştine. El nu observă că, pentru aceşti pictori, în concepţia cărora nu existau două arte, ci una singură, conta tocmai maniera de a fi creştin. De acord, din acest punct de vedere, cu sensibilitatea protestantă, el înţelege ca individul să fie sau păgân, sau creştin. Trebuie să alegi: sau frumosul ansamblu grecesc, sau jalnicul zbucium creştin. Din acest punct de vedere, Hegel reintroduce în câmpul estetic opoziţiile de factură luterană dintre natură şi har. Pentru Hegel însă, natura nu este pervertită de păcat, ci de evoluţia istoriei. Cât despre har, ei bine, el a dispărut odată cu credinţa creştină. Credinţa, care susţinea ultima — cronologic vorbind — dintre epifaniile divinului în artă, a murit şi nu va mai putea fi adusă la viaţă. Arta, proclamă solemn Hegel, este „de acum înainte o chestiune ce ţine de trecut".

Hegel a pus artistul pe un soclu deosebit de înalt, deoarece lui i-a revenit sarcina să comunice divinul vreme de milenii, pentru a-l răsturna brusc de pe soclu în perioada

contemporană. Cu obişnuita sa perspicacitate, el s-a străduit totuşi să le arate artiştilor din secolele XIX şi XX cele câteva căi care le mai rămâneau la dispoziţie. Calea geniului nu este întru totul închisă, fiindcă e imprevizibilă. Mai e necesar ca descoperirea să se înscrie în timpul ei şi să nu fi fost precedată de nimeni. Este inutil să fii cubist dacă Picasso a trecut deja pe acolo, sau în spiritul pop art după Rosenquist sau Warhol. Brevetul a fost deja luat, inovaţia trebuie să ajungă *just in time*, iar critica va decide dacă e vorba despre un *deja* sau despre un *nu încă*. Artiştii mai pot să caute la primitivi, a căror gândire ne scapă, anumite energii încă vii, să refacă totemurile şi idolii unor zei necunoscuţi, a căror semnificaţie obscură nu este descifrabilă nici de către artist, nici de către spectator. Aşa au procedat primitiviştii şi suprarealiştii. Mai pot încerca, de asemenea, să reînvie arta creştină: demers steril să vrei să reînsufleţeşti cadavrul golit de viaţa credinţei. În fine, mai pot urma calea modestă, laică, acordată unei societăţi libere şi fericite, al cărei exemplu l-au dat olandezii, de a ilustra, după cum magnific se exprimă Hegel, duminica vieţii. Voi comenta imediat aceste ultime două „căi", dar trebuie să vorbim mai înainte puţin despre un demers foarte ambiţios care a durat cel puţin de la sfârşitul secolului al XIX-lea până la mijlocul secolului XX.

Majoritatea artiştilor erau desprinşi de credinţa creştină, deşi simţeau foarte strânsa legătură necesară între religie şi inspiraţia artistică, dând astfel de două ori dreptate lui Hegel. Aşa au intrat într-o nouă religiozitate, un *New Age* făcut din petice, în care se amestecau bucăţi de filozofie schopenhaueriană, fragmente de creştinism, o picătură de mesianism revoluţionar şi mai ales ezoterismul şi ocultismul *fin de siècle*. Sunt tributare acestui curent o mare parte din simbolism, din expresionism, din suprarealism şi, mai ales, arta abstractă. Kandinsky, Malevici, Mondrian,

mai târziu artiști precum Herbin și Rothko sunt îmbibați de ezoterism și teozofie.

Descoperirea artei abstracte a fost trăită de inventatorii săi ca o eliberare. Ei se debarasau de acele *impedimenta* ale reprezentării pentru a atinge dintr-odată absolutul. Coborau și îl găseau în străfundurile sinelui, iar subiectivitatea consultată era de ajuns pentru a pune în ordine pe o suprafață plană niște culori și niște linii dispuse după bunul-plac. În ochii lor însă, acele culori, ritmuri și linii reflectau structurile cele mai ascunse și mai sacre ale lumii. Abstracția este produsul unei mistici, este chiar mișcarea cea mai mistică pe care a cunoscut-o vreodată pictura. În acest sens, ea evocă arta icoanei, iar rușii Kandinsky și Malevici erau foarte conștienți de acest lucru. Dar ei împingeau până la extrem monofizismul latent al icoanei, sperând să redea o imagine divină direct, fără a se folosi de carnal, de chipul uman, de orice referință la lumea materială. În triunghiul augustinian, icoana privilegia relația sufletului omenesc cu Dumnezeu și lăsa natura deoparte. De această dată, natura era deliberat respinsă.

O mistică vagă, confuză, redusă la o stare de spirit exaltată, la o contemplare al cărei obiect nu este precizat. Ea duce totuși la o idolatrie cum nu se mai văzuse de două milenii. Ce se venerează? Ceea ce artistul promite să redea, realitatea supremă, absolutul, al cărui interpret este, sau doar geniul său care răsfrânge acest absolut în ochii docili ai spectatorului? Astfel, prin efectul acestei noi religiozități, artistul urcă pe tronul de care Hegel îl deposedase. Se poate lipsi de operă dacă îl convinge de raportul său personal cu arta, adică de „geniul" său, pe „omul de rând" (Schopenhauer), care va putea profita puțin de situație dacă are credință și dacă venerează. Muzeul, galeria de pictură se transformă, după cum s-a remarcat adesea, în locurile de cult ale vremurilor noastre. Mulțimea de credincioși vine aici să realizeze o comuniune cu opera sau, chiar și

mai mistic, cu non-opera, euharistie transsubstanţiată a geniului şi a Artei. În Franţa, Ministerul Culturii adăposteşte acelaşi cler care, în vremea lui Diocleţian, veghea la respectarea cultului imperial.

Să ne întoarcem la problema artei creştine. Mai întâi de toate, arta nu este chiar atât de moartă pe cât o proclama Hegel, şi, prin urmare, a putut supravieţui o artă creştină, e adevărat, cu un imens bagaj netrebuincios, dar şi cu reuşite pe care ar fi nedrept să nu le recunoaştem. Ea a fost discreditată de către esteticieni, creştini la suprafaţă şi hegelieni în profunzime. Unii ruşi care au fost luaţi foarte în serios în Europa, precum Uspenski, respingeau arta creştină occidentală realizată după Conciliul II de la Niceea, iar francezi precum bunii părinţi teoreticieni ai revistei *L'Art sacré* nu mai voiau să audă de nimic altceva creat după Fra Angelico, cel mult. Aceste curente sunt răspunzătoare pentru mini-criza iconoclastă care bântuie după cel de-al Doilea Război Mondial şi care-şi alătură stricăciunile celor provocate de criza jansenistă şi de criza revoluţionară, care îi urmează. Câte biserici noi împodobite cu reproducerea unei icoane dubioase pe pereţii de beton brut!

După cum sper că am demonstrat, problema artei creştine este una falsă. Nu trebuie pusă o asemenea problemă, deoarece, de fiecare dată când o facem, are loc o catastrofă.

Hegel definise un conţinut specific al artei creştine. Era vorba despre principiul persoanei (*versus* idealitatea sculpturii greceşti clasice) şi principiul interiorităţii, dând exemple din arta flamandă şi germanică gotică. Abordare adevărată, dar limitativă. Căci, dacă maestrul interior al lui Augustin duce într-adevăr de la exterior înspre interior, şi reversul este adevărat. Biserica latină nu a definit un conţinut specific artei, nici măcar artei de cult pe care o găsim în biserici. Ea s-a mulţumit să păstreze o disciplină conformă cu norma acceptată, cu decenţa, cu *decorum* şi

ornamentum. În rest, s-a acordat toată libertatea. S-a întâmplat totuși ca arta pe „temă creștină" să fie comprimată, fie de protestantism, fie de spiritualismul sentimental, eterat și trist care bântuie în epoca modernă.

Și atunci unde să căutăm arta creștină? În pictura „duminicii vieții", pe care Hegel o admirase în Olanda și care luase un mare avânt în Franța impresionismului. În triunghiul augustinian, de această dată este cultivată relația dintre suflet și lucruri, ceea ce este suficient, pentru că divinul se autoinvită, fără a fi necesar să fie convocat. Nu este vizat aici sublimul, ci frumosul; nu este așteptată vizita geniului, ci se reflectează asupra maeștrilor și se cultivă meșteșugul. Este o estetică a văzului și a acțiunii, în care jocul și plăcerea își au rolul lor. Diderot, ca și Baudelaire regăsesc fără să-și dea seama spiritul Sfântului Toma. În ce măsură este creștină această artă? Pentru că morala care reiese de aici și care depinde doar de reușita artistului, și nu de o teorie sau de o dogmă, se bazează la urma urmei, chiar dacă ceea ce se reprezintă este o dramă oribilă și crudă, pe convingerea că lumea este bună, garantată de cartea Genezei, și pe semnificația întrupării, care confirmă și ridică la un rang mai înalt semnificația păgână a locuirii divine. Astfel, orice artă, clasică, chineză, indiană, poate fi admirată ca o *praeparatio evangelica* artistică. Putem adăuga aici nostalgia celeilalte patrii în care omul îl va vedea pe Dumnezeu.

Nu trebuie, prin urmare, să ne facem griji pentru arta creștină. Ne putem face însă griji pentru artă în general. În numele principiului unității artei, în cazul în care este regăsit, arta creștină va veni ca o continuare firească. Totuși, creștinismul ar putea face artei un serviciu excepțional: ar putea-o debarasa de idolatria ridicolă care o înconjoară în prezent și care, retroactiv, dă o aparență de idol celor mai mari capodopere care îngheață și-și pierd suflul, sensul în muzee. E necesar în acest sens un efort de ortodoxie, întrucât reușitele și eșecurile artei (creștină sau nu) sunt un bun

test de ortodoxie creştină. Încă din Evul Mediu, teologia a afirmat că cele mai sfinte imagini ocupă ultimul loc printre mijloacele de mântuire. Sfântul Toma refuza să considere Frumosul ca fiind transcendental, socotindu-l doar o reflexie luminoasă — *claritas* — a adevăratelor concepte transcendentale, Adevărul, Binele, Fiinţa. Auzim adesea citat în mediile creştine acest aforism al lui Dostoievski: „Frumuseţea va salva lumea." Afirmaţie la fel de sublimă pe cât de vană şi care conţine întregul *hybris* al esteticii romantice. Dacă aşteptăm ca frumosul să salveze lumea, mai întâi de toate nu vom căpăta mântuirea, iar apoi vom irosi umilele sau superbele frumuseţi pe care această lume ni le oferă de pretutindeni şi pe care oamenii sunt, şi ei, capabili să le realizeze.

*IMAGINEA DIVINĂ**

Eu nu mă ocup cu istoria artei. Mă mulțumesc doar să cercetez condițiile intelectuale care au făcut ca imaginea zeilor sau imaginea lui Dumnezeu să fie rând pe rând și permisă, și interzisă. Vom vedea pe parcurs că există o legătură între posibilitatea de a-l reprezenta pe Dumnezeu și posibilitatea de a reprezenta lucrurile, ca și cum cerul și pământul ar fi într-o relație de reciprocitate. Vom remarca și caracterul profund religios al diverselor forme de iconoclasm.

Vom pleca de la stadiul ingenuu al reprezentării. Grecii, la fel ca egiptenii și mesopotamienii înaintea lor, dădeau un chip zeilor lor, și anume, în general, pe acela al unui bărbat perfect, mai rar al unei femei. Homer și Hesiod înlăturaseră monștrii din panteon. Acești zei nu sunt diferențiați de reprezentarea lor. Artistul care lucrează pentru cetate și urmează anumite canoane este astfel „teologul" zeității pe care o reprezintă.

Or, acest statut atât de ingenuu și spontan al imaginii divine suportă o critică radicală din partea unui alt curent al religiei grecești, la fel de religios precum celălalt, și anume din partea filozofiei. Înaintea lui Platon, cei dintâi filozofi erau deja de părere că aceste reprezentări civice nu erau *convenabile*, dată fiind noua funcție pe care i-o descopereau divinității.

---

* Eseu apărut în *Commentaire* nr. 88, iarna 1999–2000.

Pentru Platon, lumea este frumoasă și bună și a fost modelată de către Demiurg ca o operă de artă. Artistul uman este însă prea îndepărtat de adevăratul model divin. Artizanul care face un pat se ghidează după ideea de pat. Artistul care copiază într-o manieră amăgitoare ceea ce este deja o copie se află mai departe cu câteva grade de real: se află mai jos decât sofistul. Același lucru este cu atât mai valabil cu privire la imaginea pe care o confecționează despre Dumnezeu. Dacă ne putem apropia într-un fel de divinitate, nu o putem face decât prin intermediul celei mai stricte și mai abstracte dialectici sau, în mod precar, prin intermediul extazului.

Natura divină se află dincolo de orice imagine: Platon este deci părintele tuturor viitoarelor iconoclasme, care vor reitera argumentul lui. Și totuși, Platon recunoaște în *Banchetul* importanța dorinței de nestăvilit de a contempla divinul. Or, acest Eros nu este un sacrilegiu: Platon se dovedește a fi astfel și părintele iconofililor.

Aristotel nu se referă la această chestiune, dar îl corectează pe Platon în două privințe, ce vor fi speculate de către iconofili. El conferă materiei o anumită funcție de ordin ontologic și chiar subliniază că materia tinde înspre formă, așa cum femela este atrasă de mascul. Apoi îi recunoaște imitației propria sa demnitate. Artistul lucrează la fel cum acționează natura, la fel ca ea artistul unifică materia și forma. Platon descalifica arta pentru că era mimetică. Aristotel o justifică tocmai pentru că este mimetică. În schimb, Plotin accentuează spiritualismul platonician și propune o formă de mântuire care constă în căutarea lui Dumnezeu prin unirea treptată cu Unul. Această mișcare, accesibilă oricărui spirit filozofic, este accesibilă și artistului.

Mișcarea respectivă ține însă de spiritul artistului, și nu de opera lui, care este inevitabil materială. Cum, pentru Plotin, materia înseamnă răul sau neantul, ideea pe care și-o creează artistul în spirit este superioară operei realizate.

Rafael lipsit de mâini este perfect similar lui Rafael care pictează *Școala din Atena*. El urmărește o imagine invizibilă și e mai puțin important dacă ea rămâne sau nu invizibilă. Ceea ce transpare este doar dispoziția artistului de a avea o asemenea viață spirituală. O parte a artei contemporane care se lipsește de opera concretă și se limitează la semnalarea dispoziției spre artă a artistului s-ar putea intitula plotiniană.

Mișcarea filozofică ar fi putut determina distrugerea imaginilor, dar i-a lipsit o forță socială îndeajuns de mare. Mai mult, mișcarea stoică atribuia o interpretare filozofică acceptabilă a artei civice și nu preconiza să se desprindă de forțele spirituale ale Romei. Convingerea că divinitatea locuia pretutindeni în Cosmos, că era sufletul acestuia, că lumea era un templu și că statuile zeilor posedau o forță spirituală se va transfera fără dificultate în creștinătatea latină.

În sfârșit, peste tot în Imperiu există o efigie autentică a lui Dumnezeu: este vorba despre efigia Împăratului divinizat, zeu politic căruia i se aduc ofrande. Acest fenomen îi punea pe creștinii din imperiu într-o situație periculoasă. Pe de o parte, ei se rugau pentru Împărat, fie că se numea Nero sau Caligula. Pe de altă parte, acest zeu purta același nume ca și Cristos, Mântuitorul, Domnul, iar imaginea lui era mai *particularizată*, mai personală decât imaginea lui Cristos, al cărei prototip se pierduse. Din acest punct, oare imaginea aceea nu devine o figură a Anticristului? Echivocul nu a fost eliminat atunci când acest împărat, odată cu Constantin, a hotărât să devină creștin: împăratul rămâne în fapt *divus*, păstrează ceremonialul sfânt, se pretinde a fi mesagerul Logosului, după modelul celei de-a treia ipostaze a neoplatonicienilor. De aici se va stârni un conflict ce va dura veacuri la rând, până la destrămarea, în epoca modernă, a ideii de Imperiu.

Trebuie să schimbăm în acest punct perspectiva și să ne îndreptăm privirea înspre Israel, unde s-a formulat cea

mai solemnă condamnare a imaginilor, deoarece a fost pronunțată de însuși Dumnezeu: „Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în ceruri, sau jos pe pământ, sau în ape sub pământ. Să nu te închini înaintea lor, și să nu le slujești; căci Eu, Domnul, Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu gelos."* Acest Dumnezeu gelos, care nu tolerează să-și vadă poporul închinându-se la „alți dumnezei în afară de Mine", interzice orice reprezentare. Nici măcar o imagine obținută din întâmplare nu este acceptabilă. Știm că abia fusese pecetluit Legământul, și poporul ales l-a și rupt tocmai în această privință, prin făurirea vițelului de aur.

Știm că întreaga istorie a Israelului este presărată cu diverse acte de încălcare a poruncii, urmate de teribile pedepse și de reamintirea lor de către profeți. Scopul acestui articol din Lege este de a ocroti poporul sfânt împotriva idolatriei, împotriva transferului asupra făpturii a slavei care i se cuvine creatorului. Este, așadar, un articol constituțional, rezervat numai și numai poporului evreu. Dumnezeu și-a rezervat într-adevăr, în cadrul poporului lui, realizarea propriilor imagini, teofaniile curcubeului, coloanei de fum sau de foc, tunetului sau a brizei ușoare. Dar aceste semnale vizibile și imprecise sunt în contrast puternic cu familiaritatea fără echivoc a cuvântului: „Ascultă, Israele..." Legătura strânsă dintre poporul evreu și Dumnezeul său nu s-a creat vizual, ci auditiv. Aceasta ar fi diferența esențială dintre iconoclasmul evreiesc și cel musulman. Cel dintâi provine dintr-o poruncă a unui Dumnezeu care este într-o relație familială cu poporul lui. Cel de-al doilea nu are nevoie de o interdicție scrisă, iar Coranul nu interzice în mod explicit imaginea. Iconoclasmul musulman provine însă din noțiunea musulmană de Dumnezeu, un Dumnezeu atât de separat, atât de transcendent, încât

* Deuteronomul, 5, 8–9 (*n. t.*).

descurajează dintru început orice idee de reprezentare. Nici o imagine nu „rezistă" în fața Dumnezeului lui Israel, pentru că el este prea apropiat. Nici una nu „rezistă" în fața Dumnezeului lui Mahomed, pentru că el este prea îndepărtat.

Cu toate acestea, în vreme ce interzice imaginea, Biblia afirmă totodată că există o imagine a lui Dumnezeu, și anume omul. Interzicerea imaginii nu împiedică nicidecum dorința Israelului de a-l vedea pe Dumnezeu: „Fața Ta, Doamne, o caut", strigă psalmistul, „nu-mi ascunde fața Ta"*. Iată că din mijlocul poporului apare un om vizibil care declară: „Cine m-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl."** Noul Testament păstrează nealterat caracterul invizibil al lui Dumnezeu. „Nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu", afirmă Sfântul Ioan (1, 18). Sfântul Pavel explică însă: „Fiul este chipul Dumnezeului celui nevăzut"***, nu o copie la scară redusă a acestuia, așa cum sunt îngerii sau cea de-a doua ipostază amintită de Plotin, ci, după cum spune Epistola către Evrei (1, 3): „oglindirea slavei și întipărirea (*Kharakter*) Ființei Lui", reproducerea sa exactă.

Nu vom detalia aici imensele analize pe care le-au elaborat Sfinții Părinți ai Bisericii cu privire la noțiunea de Imagine a lui Dumnezeu. Putem distinge foarte schematic un curent majoritar care pornește de la Origene și se consolidează odată cu Grigorie de Nysa. Imaginea, după modelul platonician, se ridică spre înălțimi metafizice, unde privirea omului nu o mai poate distinge. Imaginea este evanescentă, tinde spre invizibilitate. Aici iau naștere argumentele viitorului iconoclasm. În Occident, dimpotrivă, odată cu Irineu și, mai ales, cu Augustin, se pun bazele unei viitoare iconofilii. Augustin integrează vechiul senti-

* Psalmii, 26, 8–9 (*n. t.*).
** Ioan, 14, 8–9 (*n. t.*).
*** Coloseni, 1, 15 (*n. t.*).

ment păgân și stoic al ubicuității divinității. Metafizica lui, care va sta la baza artei din Occident, unește într-un soi de triunghi cosmosul, sufletul omului și pe Dumnezeu, în care se citesc, ca într-un joc de oglinzi, vestigiile și imaginile nu numai ale Singurului Dumnezeu, ci și ale unui Dumnezeu Întreit creștin.

Cu toate acestea, vreme îndelungată, creștinii au rămas devotați rezervei veterotestamentare în fața imaginii. În catacombe, pot fi găsite inscripții și simboluri, dar, odată cu convertirea lui Constantin, arta creștină se dezvoltă fără oprire, împrumutând totodată elemente din iconografia cultului imperial. Astfel se fixează imaginea divină prin excelență, imaginea lui Cristos. Cum prototipul se pierduse, iar disputa se ducea în jurul chestiunii dacă Cristos fusese frumos sau urât — pasajele extrase din Biblie permiteau susținerea ambelor variante —, multă vreme s-a ezitat în privința imaginii lui. Tipul de bărbat cu barbă, păr lung și trăsături solemne s-a impus începând cu secolul al IV-lea. Apoi imaginea s-a multiplicat. Icoanele pot fi găsite pretutindeni, pe ustensilele de bucătărie, pe bijuterii, pe armoarii. Ele apar în vise, plutesc prin aer, lăcrimează, sângerează, fac minuni după minuni. Evreii și musulmanii ridiculizează ceea ce ei socotesc a fi o deviere în idolatria păgână. Din acest motiv, și încă multe altele, împăratul Leon al III-lea Isaurianul a emis în anul 726 primele decrete iconoclaste și a înlăturat imaginea lui Cristos de deasupra intrării în palatul lui. S-a stârnit atunci un război civil care a durat mai bine de un veac, până în anul 843, și care a provocat nenorociri, nenumărați martiri și a sfârșit cu distrugerea aproape în totalitate a reprezentărilor, cu excepția celor de pe teritoriile cucerite de islam și care au scăpat de furia iconoclastă.

În această imensă dispută, extrem de complexă, putem delimita ceea ce ține de însăși dogma creștină. În linii mari, dilema respectivă existase de când lumea. Pe de o parte, e

limpede că nici o imagine nu este în măsură să-l reprezinte pe Dumnezeul cel fără margini și nevăzut. Pe de altă parte, însuși acest Dumnezeu s-a întrupat în om. Din această cauză, disputa cu privire la imagini dospea de mai multe veacuri înainte să izbucnească în anul 726. Existau trei aspecte fundamentale ale acestei dispute: dacă Cuvântul (Logosul) veșnic era imaginea autentică a Tatălui; dacă Cuvântul întrupat, adică Cristos, păstra în atributul său de om caracterul său de imagine; și, în sfârșit, dacă imaginea de pe bucata de lemn care era icoana rămânea o imagine veritabilă.

Împăratul Constantin Copronimul formulase argumentul iconoclast într-un mod deosebit de deconcertant. Dogma spune că ipostaza (adică persoana) lui Cristos este inseparabilă de cele două naturi, divină și umană. Or, ce anume este reprezentat prin icoană? Natura divină? E absurd, și chiar dacă s-ar putea conchide așa ceva, am aluneca în erezia monofizită, condamnată de multă vreme. Atunci numai natura umană? Aceasta ar însemna însă să separăm cele două naturi, divină și umană, caracteristică a ereziei nestoriene, condamnată la rândul ei.

Ortodoxia s-a străduit de-a lungul timpului să demonteze ingeniosul argument al Copronimului. Sfântul Ioan Damaschinul a răspuns prelungind asupra materiei lemnului funcția dobândită prin întruparea Logosului. Nu erau însă evitate astfel devierile iconolatre care provocaseră criza. Patriarhul Nicefor din Constantinopol a căutat o altă soluție: dedramatizarea actului de reprezentare, adică extinderea legăturii aproape ontologice care fusese stabilită, după Platon, între imagine și prototip. Imaginea nu ține de natura prototipului, nu face decât să-l imite. Însă Sfântul Teodor Studitul avea să găsească soluția cea mai elegantă. Icoana, argumenta el, nu reprezintă nici natura divină, nereprezentabilă, nici natura umană — o abstractizare pe care n-o putem reprezenta de asemenea. Ea repre-

zintă ipostaza, adică persoana lui Cristos, care unește cele două naturi. Această persoană este unică, este omul din Nazaret, cu trăsăturile sale distinctive. Or, tocmai *acest* om poate fi „circumscris" pe icoană, așa cum a fost circumscris în întruparea sa. Răspunsul era decisiv și a îngăduit renașterea icoanei și a acestei arte remarcabile care s-a dezvoltat în Bizanț, în Balcani și în Rusia până în secolul al XVII-lea. Era însă un răspuns periculos, deoarece, afirmând că ipostaza icoanei era aceeași cu ipostaza lui Cristos, sacraliza icoana și consacra o dogmă. Icoana se află astfel permanent în pericol să alunece în iconolatrie (și, într-adevăr, abuzurile denunțate înainte de criză au revenit și mai puternic după anul 843) și, pe de altă parte, să alunece în iconoclastie. Stilul pe care l-a adoptat icoana după criză, un stil foarte eterat, foarte abstract, poate fi interpretat ca o concesie acordată spiritului iconoclast. Mai ales în prezent, când imaginea divină este autorizată, nu mai pare posibil ca ea să reprezinte altceva decât pe Dumnezeu. Arta profană, care reprezintă lucrurile Cosmosului ca fiind capabile să cuprindă ceva divin, dispare rapid.

Și totuși, psalmul spune că și cerul, și pământul înalță slavă Celui Veșnic. Unde este pământul în arta creștină din Orient?

Între timp, în Occident se înmulțesc imaginile într-o manieră și cu o varietate incomparabilă față de tot ceea ce se făcuse în Antichitate și în lumea creștină bizantină. Iar toate acestea se întâmplau în cea mai bună cunoștință de cauză, întrucât problema imaginii nu căpătase niciodată această intensitate dramatică pe care o avusese în Orient. Textul-cheie care explică această inocență regăsită este, probabil, scrisoarea trimisă în anul 600 de către papa Grigorie cel Mare lui Serenus, episcop de Marsilia, care distrusese imaginile din eparhia lui. Papa îi reproșează faptul că a stârnit tulburarea în rândul credincioșilor, susținând în continuare că imaginea este utilă pentru a-i învăța pe cei

fără știință de carte adevărurile credinței, pentru a le trezi smerenia. Altfel spus, papa, în loc să ridice chestiunea imaginii pe un plan metafizic, așa cum procedase Orientul, o situează pe terenul familiar al retoricii. Funcția imaginii este aceea pe care i-o atribuia Cicero retoricii: *docere*, *suadere*, *placere*. Rezultă de aici trei consecințe fundamentale. Mai întâi, imaginea nu este un obiect sacru. Ea este un simplu adjuvant pentru veritabilele mijloace de mântuire, care sunt Sfintele Taine și Sfânta Scriptură. Apoi, în funcția ei, imaginea poate cuprinde toate procedeele pe care le acumulase arta antică, la fel de capabilă să educe, să persuadeze și să placă. Prin urmare, nu e necesar să se schimbe arta. Nu există o artă creștină specifică, există doar artă. În fine, pentru a realiza acea artă, artistul poate alege dintre mai multe mijloace. Nici măcar nu i se cere să fie plin de virtuți, el fiind scutit de povara teologică pe care trebuie s-o îndure iconograful oriental.

Acesta este, fără îndoială, secretul extraordinarei proliferări a artei din Occident, această libertate în raport cu teologia alăturându-se convingerii, de astă dată teologice, că Dumnezeul care a creat toate lucrurile, fiind bun, le-a făcut și pe ele bune și la fel de frumoase. Constable a exprimat cum nu se poate mai bine această convingere atunci când a declarat că nu a văzut niciodată ceva urât. Nu numai Întregul este frumos, adevăr cunoscut al grecilor, dar fiecare lucru în parte, chiar și cel umil, este de o frumusețe dublă, în calitate de creatură — ceea ce justifică realismul în artă — și în calitate de reflexie a supremei frumuseți a lui Dumnezeu — ceea ce justifică simbolismul. Plăcerea pe care o conferă frumusețea, potrivit Sfântului Toma d'Aquino, este legată de cuprinderea în spirit a esenței lucrului în această lumină divină, ceea ce el numește *claritas*. Același Sfânt Toma compară arta cu virtutea prudenței, cu deosebirea că această virtute poate fi găsită în omul prudent, în vreme ce virtutea artei, care, ca

și prudența, este dreapta regulă a acțiunii pentru a-și atinge scopul, este conținută nu în artist, ci în opera însăși. Nu i se poate pretinde unui cuțitar să fie virtuos, ci cuțitului i se cere să posedeze virtutea de a tăia cum trebuie. Estetica Sfântului Toma este o estetică tipic occidentală a operei frumoase, a lucrului bine făcut.

Aceste principii n-au făcut decât să se accentueze continuu până în perioada Renașterii, până la arta Conciliului de la Trento. Estetica operei frumoase conferă o demnitate din ce în ce mai înaltă artistului, care devine mediatorul dintre public și forțele cerești, în măsura în care caracterul epifanic al operei depinde de calitatea execuției. Se vorbește astfel despre divinul Michelangelo, despre divinul Rafael. Introducerea zeilor antici și a fabulei lui Ovidiu sau Vergiliu în subiectul, chiar și religios, al tablourilor permite restaurarea canonului ideal al frumuseții trupului uman, a cărui mare scolastică susținuse întotdeauna că era punctul culminant estetic al creației. Se permite, de asemenea, relevarea unui aspect al artei pe care Sfântul Toma îl observase deja, și anume legătura ei cu jocul, recrearea, acel *otium* nobil.

Se înregistrează, desigur, și reacții alarmate, de la Wycliff la Calvin, care protestează împotriva acestui păgânism a cărui mărturie este reprezentarea modernă a divinității. La Conciliul de la Trento însă, Biserica se rezumă, așa cum proceda încă de pe vremea lui Grigorie cel Mare sau Carol cel Mare, să recomande *honestum*, *decorum* și *ornamentum*. Ea stabilește cu indulgență o simplă disciplină a imaginii. Daniele da Volterra, Il Bragghetone, se mulțumește să acopere anumite aspecte indecente din *Judecata de Apoi* a lui Michelangelo. Biserica se abține de la orice apreciere de ordin teologic sau estetic asupra frescei.

Ce intenții avea Biserica atunci când răspundea la provocarea protestantă prin această formidabilă afluență de imagini care caracterizează exuberanța barocă? Calvin o

acuza adesea, pe bună dreptate, că uita de Dumnezeul din Vechiul Testament, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și Iacob. Biserica evita însă pe cât putea o nouă ruptură care ar fi îndepărtat-o de la vocația ei catolică, și anume reunirea în sânul ei a ceea ce venea de la păgâni și a ceea ce venea de la evrei, pentru a alcătui un singur popor care să poată cândva să constituie o singură împărăție a Tatălui. Avalanșa de imagini din artă este o dovadă a preaplinului de har capabil să imprime statuilor de prelați o bucurie zglobie și însuflețită și să arunce asupra supliciilor martirilor o veselă rază de lumină. Ea conferă încredere credinciosului, socotit destul de educat pentru a fi la adăpost de orice ispită idolatră, o încredere în virtutea educativă a retoricii divine și încredere în artist, ale cărui moralitate și chiar credință personală pot fi ignorate în măsura în care el respectă regulile în arta lui.

În chiar momentul în care imaginea cunoaște un soi de foc de artificii, un nou iconoclasm se instaurează. Iconoclasmul antic luase naștere în vremea înfloririi artei grecești: au trecut veacuri întregi până când să fie atacată imaginea. În mod similar, imaginea modernă va reacționa cu întârziere: abia în secolul XX. Sunt de ajuns patru mari autori pentru a caracteriza noul iconoclasm, care, la fel ca precedentul, era deopotrivă religios și filozofic. Cel dintâi a fost Calvin, care reiterează argumentele clasice ale iconoclasmului creștin.

Nici o imagine nu este capabilă să redea adevărul despre Dumnezeu, care a ales să fie cunoscut de oameni prin intermediul Cuvântului. Ar fi o dovadă de lene sau trădare din partea Bisericii să încredințeze unor imagini indecente și idolatre misiunea de-a le transmite celor fără știință de carte ceea ce ea ar trebui să predea prin intermediul scriiturii. Calvin dezvoltă pe cât posibil cea de-a doua poruncă din Decalog, sprijinindu-se pe textele patristice corespunzătoare. Dar el se dovedește a fi și un modern

care vrea să curețe templul de multitudinea lucrurilor înghesuite acolo de Evul Mediu. Într-o atmosferă precarteziană, el pune problema conștiinței individuale, a eului, față în față cu creatorul său. Mijlocirea îngerilor, a sfinților, a structurii cerești este respinsă. Cosmosul este o scenă goală, dezvrăjită. Nu se mai proclamă gloria Celui Veșnic. Și totuși, Calvin nu blamează arta. Templul trebuie să fie gol, dar pereții casei olandeze se pot acoperi cu tablouri care stau mărturie pentru o facultate de a reprezenta și de a munci cum se cuvine, primită de către om de la Dumnezeu întru singură slava Lui: *Soli Deo gloria*.

Din cauza ultracatolicismului de fațadă al mișcării janseniste, Pascal evită să atace imaginea. Nu o agreează însă, văzând în ea un mijloc futil, un semn al smereniei superficiale, al unei retorici în stare să falsifice realitatea. Mai mult, Pascal este un om de știință prenewtonian, pentru care analogia dintre lume și Dumnezeu este lipsită de sens. Tot ceea ce dezvăluie despre sine Dumnezeul cel ascuns ține de interioritatea inimii, prin singură mijlocirea lui Cristos. Calitatea de tată a lui Dumnezeu lipsește, în mod ciudat, din rugăciunea lui Pascal.

Calvinismul și, într-o măsură mai mică, jansenismul sunt răspunzătoare pentru o imensă distrugere a imaginilor. Majoritatea precursorilor francezi și olandezi și o bună parte din arta englezească au fost distruse. Mișcarea filozofică despre care vorbesc nu a atins operele realizate, ci a subminat sursa de inspirație a operelor ce urmau a fi realizate. Două nume sunt esențiale în acest sens.

Kant a transmis tuturor artiștilor viitori două concepte fatale. Cel dintâi este conceptul de geniu. Cuvântul exista dinainte și desemna o excelență în meșteșug, ușurimea extraordinară de a se supune regulilor artei. Geniul kantian nu ascultă de reguli, ci le creează. Este un soi de mediu în care domnesc legile naturii. Este supraconștient. Este și inconștient, deoarece geniul nu știe cu adevărat ceea ce

face, nici cum anume o face. Geniul nu se învață, nu se insuflă. Învățarea unui meșteșug este, așadar, inutilă, școala nu reprezintă decât un loc unde geniul poate să se arate sau nu. Originalitatea absolută devine condiția artei.

Cel de-al doilea concept este acela de sublim. Sublimul este grandiosul la modul absolut, purtând astfel o denumire divină. Kant face diferența între sublimul „matematic", care este un „maximum" ce depășește puterea imaginației (punct similar meditației lui Pascal asupra celor două infinituri), și sublimul „dinamic", care ține de o mișcare interioară a rațiunii, prin care ea se simte depășită, ceea ce-i conferă sentimentul propriei măreții și al vocației pentru absolut. Aici, Kant se apropie de meditația lui Pascal despre trestia gânditoare. Matematic sau dinamic, sublimul kantian nu poate da naștere nici unei imagini, și de aceea Kant nu găsește nimic mai sublim în întreaga Biblie decât cea de-a doua poruncă prin care imaginea este interzisă.

Calvin, Pascal și Kant traduc convergența a trei curente moderne: un intelectualism care dez-întrupează ideea de Dumnezeu și tinde să o asimileze cu forța organizatoare a lumii; un curent elitist care respinge credința populară, asimilată cu superstiția cea mai crasă; și, în fine, un curent mistic, foarte vechi, care disprețuiește riturile și reprezentările și caută întru Cristos un cult al spiritului și al adevărului.

Cel de-al patrulea mare autor este Hegel. În monumentala sa *Estetică*, el plasează în centrul oricărei forme de artă imaginea lui Dumnezeu. Arta este o epifanie, dar el introduce aici o dimensiune istorică: evoluția artei se identifică evoluției ideii de Dumnezeu, care este evoluția lui Dumnezeu însuși. În această istorie de proporții imense, el distinge trei etape: arta „simbolică" sau primitivă, în care ideea divină nu reușește să se dezvăluie în reprezentare; arta clasică, adică arta greacă, în care zeul este totuna cu propria-i reprezentare; și, în fine, arta romantică, cu alte

cuvinte creştină, în care arta se interiorizează, se refugiază în suflet. Însă, conchide Hegel, arta este de acum un lucru ce ţine de trecut. Credinţa care susţinea arta a murit. Arta, menţinându-şi mişcarea continuă de spiritualizare, se dizolvă în *Begriff*, în pur concept. Lasă locul filozofiei.

Este dificil pentru artistul modern să trăiască în umbra lui Kant şi a lui Hegel. Kant îi impune să fie genial, simplul talent sau excelenţa într-un meşteşug fiind devalorizate, degradate. I se impune să fie absolut original, adică, înainte de orice operă, să-şi consacre toate forţele găsirii unui stil anume. Nu mai poate fi de acord să aibă un maestru, să facă parte dintr-o şcoală. În plus, trebuie să se desfăşoare în câmpul sublimului, pentru că frumosul pur şi simplu nu mai este de ajuns, fiind depreciat de ambiţia de a atinge sublimul. Or, sublimul inhibă imaginea, inhibă răbdătoarea trudă a artei. Artistul este tentat să ofere contemplaţiei nu opera lui, ci propria-i dispoziţie interioară pentru artă, a cărei operă, dacă există, este doar indiciul acesteia. Kant îl continuă astfel pe Plotin. Dacă însă artistul se ridică, printr-o minune, la înălţimea geniului şi a sublimului, Hegel vine să-i spună că e deja prea târziu. Cineva i-a luat-o înainte inventând formula, cubismul, arta abstractă, *pop-art* sau arta minimală: toate acestea trebuie să apară la momentul istoric cuvenit, *just in time*. Intrăm în lumea criticii lui *deja* şi a lui *nu încă*.* Hegel îi mai dă de înţeles artistului şi că arta ţine de trecut şi că-şi pierde timpul. După ce ridicase pe un piedestal arta şi artistul, Hegel le coboară de acolo şi le îngroapă complet. Cu un extraordinar simţ al anticipaţiei, Hegel defineşte cele patru căi pe care arta le va urma în mod necesar în secolul XX. Cum prezicerile mi se par îndreptăţite, voi încerca să descriu cele patru căi.

* Problematică analizată pe larg *supra*, în studiul „Deja… nu încă…“ (*n. t.*).

Cea dintâi ar consta în revenirea la sau continuarea a ceea ce Hegel numește arta romantică, adică creștină. Este însă o fundătură, deoarece nu există suficientă credință pentru a-i picta pe Cristos și pe Sfânta Fecioară așa cum o făceau pictorii germanici din Evul Mediu. Nu ar rezulta decât o artă falsă și artificială. Să fi avut dreptate Hegel? Nu pot detalia mai mult, dar trebuie să constatăm eșecul rapid al nazareenilor germani și nenumăratele rebuturi ale picturii religioase franceze. În Anglia, confreria prerafaelită s-a lansat cu mare curaj într-o pictură de inspirație religioasă. Destul de repede, pictura lui Rossetti și a lui Burne-Jones a renunțat la această inspirație și s-a lăsat cuprinsă de un erotism copleșitor, pregătind simbolismul și provocatoarele ilustrații ale lui Aubrey Beardsley.

Cea de-a doua cale ar consta în arta pe care Hegel o califică drept simbolistă, adică o artă sacră primitivă în care efectul este obținut printr-o analogie obscură între formă, adesea sub o aparență monstruoasă, și conținutul misterios și nedefinit, de exemplu Sfinxul din Egipt. Această cale a fost într-adevăr explorată, avându-l ca ghid inițiatic pe marele adversar al lui Hegel, Schopenhauer, pe care l-au citit majoritatea scriitorilor și artiștilor de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Schopenhauer radicalizează dihotomia dintre geniu și ceea ce el numește omul de rând. Geniul este înzestrat cu o viziune a celeilalte lumi, a lumii mai reale decât lumea iluzorie a omului de rând, și pătrunde de cealaltă parte a oglinzii aparențelor. Geniul este capabil să se smulgă fatalității biologice a dorinței de a trăi. Un artist, un pictor își comunică viziunea către omul de rând, împrumutându-i pentru o clipă geniul său. El este un filozof natural, un filozof schopenhauerian. De aceea atâția artiști, precum Klimt, Stuck, Klinger, Beardsley, Moreau, Burne-Jones, Khnopf, Munch, transpun în imagine tema schopenhaueriană a femeii fatale, care taie capete și cas-

trează, Meduza, Iudita sau Salomeea, aducând deopotrivă moartea și orgasmul într-o notă de desfrânare sacră.

La sfârșitul secolului, artiștii sunt în căutarea sacrului prin două modalități. Ezoterismul se răspândește ca un val imens prin producțiile lui Schuré, Péladan, doamna Blavatsky, Steiner, Ouspensky, pe care-i citesc cu nesaț pictorii. Această literatură le întărește ideea că sunt niște inițiați, smulși din mulțimea ignorantă. Ei speră, datorită acestei gnoze, să intre în comuniune cu forțele cosmice. Ezoterismul îl intoxică pe artist cu o iluzie a puterii. De la Gauguin până la începuturile lui Bauhaus, trecând prin Kandinsky, Malevici și Mondrian, ezoterismul bântuie lumea artei. Pentru a atinge însă sacrul, există o cale mai directă, și anume imitarea procedeelor vrăjitorilor negri sau din Oceania, sculptori naivi de măști și de totemuri de o extraordinară forță expresivă. Și atunci, pictorii vor folosi culorile pure, așa cum ies din tub, contururile brutale, desenul simplificat. Fauviștii francezi, expresioniștii germani, suprarealiștii încearcă să producă o artă purtătoare a unei puteri religioase, dar a cărei religie rămâne, așa cum subliniase Hegel, pe veci necunoscută și de nepătruns. Ezoterismul și primitivismul de aceeași factură sunt contemporane: ornamentele mistice, movul și violetul simbolismului coexistă cu brutalitatea colorată a expresioniștilor.

Cea de-a treia cale prevăzută de Hegel trece prin experiența solitară a geniului kantian, care găsește în sine însuși sublimul grandiosului la modul absolut. Parafrazându-l pe Nietzsche, putem spune că pictorul își creează propriile sale valori. Se inspiră astfel din subiectivitatea lui, singura în contact cu absolutul. La lectura scrierilor lui Kandinsky, în special a *Spiritualului în artă*, vedem cum se retrage în experiența interioară și cum contestă reprezentării cosmosului orice posibilitate de a atinge divinul. Prin intermediul formelor și al culorilor complet desprinse de realitatea exterioară își poate exprima artistul eul profund,

care este în continuitate cu forțele divine. Printr-o dez-întrupare radicală speră Kandinsky să atingă o nouă eră, aceea a Spiritului, întorcând spatele tradiției creștine. Putem vorbi aici despre un ioachimism pictural.

Astfel ia naștere arta abstractă la Kandinsky, Malevici, Mondrian, dintr-o aspirație religioasă și chiar mistică. Este reiterat marele argument al vechiului iconoclasm, potrivit căruia reprezentarea lucrurilor este incapabilă să cuprindă Absolutul.

Pe de altă parte, arta abstractă se declară a fi și iconofilă, prin intenția sa de a reda imaginea absolutului, renunțând însă la orice referință la natură. Oare din triunghiul trasat de Augustin, alcătuit din suflet, Dumnezeu și natură, Kandinsky elimină natura pentru a pune față în față pe Dumnezeu și sufletul? Este însă cu adevărat rodnic acest procedeu?

Cea de-a patra cale prevăzută de Hegel îi fusese sugerată de pictura olandeză. Pictură desprinsă de religios, pe deplin dedicată contemplării lucrurilor, imagine a unei societăți fericite și libere, aceasta era, spunea Hegel, pictura „duminicii vieții". El remarca însă că în acele naturi moarte, în acele mese acoperite de pește și de lămâi decojite, pline cu halbe de bere, sacrul ieșea singur la iveală, religiosul își vădea prezența. Totul se petrece ca și cum în triunghiul augustinian era mai convenabil să se păstreze sufletul și pământul, pentru că în această situație Dumnezeu apare și se impune de la sine.

Or, tocmai această a patra cale a picturii, cea mai modestă, a fost urmată de o parte din Europa posthegeliană, pictura engleză, până la Turner, pictura daneză a epocii de aur, *machiaioli* italieni și, mai ales, pictura franceză. Istoria artei îi recunoaște adesea picturii franceze din secolul al XIX-lea meritul de avangardă. Dar tocmai contrariul este adevărat.

Dacă am întocmi, generație după generație, o listă paralelă între pictorii francezi și cei din restul Europei, am constata că noua teologie romantică a imaginii a fost aproape ignorată de Franța. Revoluția și imperiul înghețaseră, fără îndoială, peisajul și ridicaseră obstacole în calea influenței esteticii romantice. La fel de adevărat este și faptul că, de la Delacroix și până la impresioniști, pictorii francezi nu s-au pus în slujba geniului și a sublimului. Au rămas devotați unei estetici a observației și a execuției. A observației, adică au studiat natura și arta de a observa. Baudelaire plasa geniul în copilărie, deoarece la această vârstă percepția este puternică, naivă, proaspătă. A execuției, în sensul că, de la Diderot și până la Fromentin și Fénéon, trecând prin frații Goncourt și prin Baudelaire, problema criticii rămânea următoarea: era sau nu potrivită această pictură? Abținându-se de la orice considerații filozofice sau religioase, estetica franceză se străduiește să fie o școală a *connoisseurship*, păstrând totodată o curiozitate față de arta de a picta, față de secretele din atelier.

Acesta a fost idealul impresioniștilor: să rivalizeze cu maeștrii în studiul și reprezentarea naturii. Și totuși, pe la 1800, odată cu Gauguin și simboliștii, sub influența ezoterismului, și-a făcut apariția ambiția de creație pură, iar pictura franceză s-a apropiat de estetica comună europeană. Cum în același moment pictorii germani și cei ruși au asimilat descoperirile formale ale francezilor pentru a le adapta la propria lor estetică, s-a ajuns la nenumărate contradicții și *quiproquo*-uri. Matisse și, în multe privințe, Picasso păstrează totuși originalitatea arhaică a esteticii franceze, cu referire la maeștrii antici, și capacitatea de a picta cu plăcere și fără repulsie trupul gol al femeii, cu gust pentru frumos mai degrabă decât pentru sublim. Căderea finală a avut loc în 1940, când s-a înregistrat o *translatio artis* de la Paris spre New York. Odată cu impunerea de către America de după război a preponderenței sale artistice,

estetica romantică a sublimului a triumfat în lumea întreagă. Dincolo de patosul tragic dominant în ziua de azi, ne așteptăm la revenirea în pictură a „duminicii vieții".

Ne vom încheia aici lunga călătorie, după ce am văzut luând avânt, cu totală inocență, de două ori imaginea divină, în Antichitate și în Europa medievală și modernă, de două ori clătinându-se și destrămându-se pe moment nu prin slăbirea religiei, ci prin critica fervent religioasă contrariată de insuficiența imaginii în raport cu prototipul ei sau cu idealul ei divin. Încă din vremea lui Hegel, raportul cu lumea de Sus, la acuareliștii englezi sau la impresioniștii francezi, se stabilea de la sine, nu ca un act conștient, prin contemplarea fericită a creației.

Fără să-și dea seama, ei preamăreau lumina, și o anume lumină îi răsplătea. Însă acea *hybris* romantică a unui raport direct cu divinitatea, care se lipsește de mijlocirea naturii, a lucrurilor, încearcă în mod disperat să creeze obiecte pline de sacru. Cel mai adesea ei nu obțin acele obiecte, ci doar ilustrează patosul și angoasa în care i-a aruncat această *hybris*. Dacă îl avem în vedere numai și numai pe Dumnezeu, pierdem pământul, iar Dumnezeu se ascunde. Dacă avem în vedere și pământul, ba chiar numai pământul, mai sunt șanse să se producă pentru noi o epifanie.

CUM SĂ RECUNOȘTI COMUNISMUL CA STRUCTURĂ A PĂCATULUI[*]

1. Înainte de a deține puterea: constituirea ideologiei

Sub forma pe care a luat-o el în lumea secolului XX, comunismul trebuie înglobat doar cu foarte numeroase rețineri diverselor utopii așa cum au fost ele definite încă de la Platon. Mai legitim ar fi să-i vedem punctul de origine în Revoluția Franceză și în logica egalitară sub manifestarea sa cea mai extremă. Dacă însă dorim să înțelegem fenomenul în continuitatea lui istorică reală, trebuie să ne întoarcem în Rusia imediat de după emancipare, la începutul anilor '60 ai veacului al XIX-lea. Atunci au prins viață *ethos*-ul său și sistemul său moral în formă finală.

Comunismul apare în momentul aparte al crizei unui Vechi Regim. Literatura anilor '60, al cărei cel mai de seamă reprezentant este Cernîșevski, dezvoltă într-o strânsă legătură următoarele două teme. În primul rând, trebuie să lupți împotriva nedreptății. Ea se manifesta din plin în Rusia, ca, de altfel, pretutindeni în lume, indiferent de momentul istoric, dar tocmai criza politică a făcut-o evidentă, stârnind revolta. Trebuie restabilită sau instituită dreptatea pentru cei săraci, pentru cei nevolnici, pentru cei umiliți și obidiți, pentru iobagi, muncitori, pentru „popor". Trebuie apoi descătușate potențialitățile omului, stăvilite

[*] Studiu apărut în *La vérité vous libérera, mélanges offerts au Cardinal Cottier*, Parole et silence, Paris, 2004, pp. 225-238.

până acum de către societate. E nevoie de educație, femeia și copilul trebuie să scape destinului lor nenorocit, dragostea împărtășită trebuie lăsată să se manifeste liber. Astfel, într-o asemenea societate primenită, însăși natura umană va fi regenerată.

Începând cu Cernîșevski, maestrul în etică al lui Lenin, mișcarea care avea să devină comunistă și-a căpătat forma morală definitivă. Ea îmbină într-un mod indisociabil două sentimente diferite, iar succesul său se datorează dificultății de a le discerne. Este vorba în primul rând despre spiritul de *revoltă*, care face apel la noțiunea comună de justiție, iar, în al doilea rând, despre spiritul de *revoluție*, care respinge ideea unei justiții comune.

Revolta este o patimă a sufletului. Mi se pare că Sfântul Toma o analiza foarte bine în capitolul despre mânie. Subiectul este cel al „răzbunării", altfel spus dorința de a obține un beneficiu, dreptatea. „Mânia vede ca pe un lucru bun răzbunarea după care tânjește, și ca pe ceva rău pe omul vătămător asupra căruia vrea să-și îndrepte răzbunarea"*, adică două trăiri sufletești de sens opus. Principial, în mânie pot fi invocate judicios anumite motive. În acest sens este ea naturală, deși presupune o anumită lipsă de rațiune, de vreme ce, așa cum rațiunea stă la baza apariției ei, ea o și poate îmblânzi. Când răzbunarea este săvârșită, mânia dispare, putând face loc chiar milei. Țelurile revoltei sunt limitate, fiind atinse în momentul în care, prin voia omului cuprins de mânie (sau revoltat), dreptatea este reinstituită.

Sfântul Toma observă că temeiul mâniei unei persoane îl constituie întotdeauna o acțiune săvârșită în dauna aces-

* „Ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari" (*www.corpusthomisticum.org*, *Summa Theologiae*, *Prima Secundae*, questio 46, articulus 2) (*n. t.*).

teia și care îi stârnește furia. Jacqueria reprezintă răscoala unor țărani cuprinși de mânie. Vorbim însă despre revoluționar în cazul în care acea mânie se alătură dorinței de a prelua conducerea grupului într-un alt scop decât înlăturarea neajunsurilor.

Unde se plasează, în mânie sau în revoltă, prilejul păcatului? Mai întâi de toate, această patimă întunecă judecata și rațiunea, putând percepe eronat natura sau valoarea topică a prejudiciului pentru care vrea să se răzbune; scopul urmărit poate fi nepotrivit, soluția propusă — greșită sau nerealistă. Apoi, cum se urmărește pedepsirea unei persoane presupus vinovate de o nedreptate, justiția riscă să fie încălcată, putându-se comite o nouă nedreptate care va stârni la rândul său furia. Istoria răscoalelor a întreținut o literatură bogată și anumite reflecții morale profunde cu deosebire în epoca romantică, prin Schiller (*Hoții*) sau Kleist (*Michael Kolhaas*), de pildă. Pușkin își încheia cu următoarele cuvinte *Istoria răscoalei lui Pugaciov*: „Domnul să ne apere de răscularea (*bount*) în stilul rusesc, absurdă și necruțătoare."

Tocmai cu acest gen de revoltă nu vrea să aibă de-a face revoluționarul, știind-o sterilă și mereu biruită. Se poate — și trebuie — să se recurgă la ea doar pentru a atinge un scop mai înalt, și anume revoluția.

Revoluția se prezintă întâi de toate ca o idee utopică. Este posibil să imaginăm o societate perfectă în care să domnească armonia dintre oameni, ca și între oameni și natură. De la Platon până la Fourier, trecând prin Morus și Campanella, au fost propuse nenumărate modele, toate având același punct comun: în societatea ideală, răul nu există, pentru că posibilitatea răului — așa cum este el generat zilnic în societatea reală — va fi fost înlăturată. Cum nu vor mai avea motive să facă rău, oamenii vor pierde înșiși disponibilitatea de a face rău și nu vor mai îngădui să se lase ispitiți. Noțiunea de justiție nu-și va mai găsi aplicare.

Obiectivul ar fi acela de a construi o „structură a non-păcatului".

Numeroase utopii se înfățișau ca o modalitate sau un gen literar capabil să critice lumea și să scoată în evidență relele care o copleșesc. Nici Thomas Morus și probabil nici Platon nu credeau cu adevărat că utopia putea fi pusă în practică. Dar iată că, înainte sau imediat după Revoluția Franceză, numeroase spirite sunt pătrunse de ideea că utopia este realizabilă, că este posibil ca lumea să fie reorganizată potrivit planului acesteia. Revoluția devine astfel o valoare căreia este admirabil să i te dedici. Oamenii încep să se strângă laolaltă în baza unei afinități de ideal și formează un fel de „partid" în premieră. În această fază se pune pentru prima dată în Rusia, în anii '60 și '70, problema morală care va furniza, de pildă, material de dezbatere între Cernîșevski (romanul utopic *Ce-i de făcut?*), urmașii săi (Neceaev, spre exemplu) și Dostoievski (*Idiotul*, *Demonii*).

Problema morală privește aspectele care urmează.

Pentru revoluționar, lumea este rea prin excelență și trebuie urâtă cu râvnă, întrucât înseși aspectele prin care ea s-ar putea integra binelui sunt tot atâtea piedici în calea distrugerii sale și în edificarea viitoarei lumi ideale. Vechea morală, aceea comună care spune să nu ucizi, să nu furi, să nu minți, să nu râvnești la bunul altuia, trebuie depășită, deoarece nu poți să o respecți și în același timp să fii un revoluționar consecvent cu sine însuși. Trebuie, așadar, să te reeduci în spiritul noii morale care se raportează pe de-a-ntregul la declanșarea revoluției. Militantul revoluționar este un erou moral, ascetic, cu o voință de fier pe care și-o antrenează zi de zi, desprins de orice atașament uman care l-ar putea face să se îndepărteze de proiectul și lupta sa. Ucide și minte în măsura în care aceste lucruri sunt necesare, potrivit cu noua morală a cărei valoare stă sub semnul caracterului sublim al scopurilor de atins. Revoluționarul

constituie tipul umanității viitoare, „precursorul" *omului nou*.

Tinerii implicați astfel ca militanți făceau cu greu trecerea de la morala comună (care în Rusia era de nuanță creștină) la cea nouă, luptă plină de convulsii care însuflețește unele romane ale lui Turgheniev și Dostoievski. „Omul nou" se descompunea adesea în simplu criminal, se sinucidea sau renunța la luptă, fiind considerat apoi drept „trădător" al cauzei și fiind antrenat în noi și noi frământări.

Soluția conflictului se găsea într-o dezvoltare a teoriei, avându-și originea în concepțiile lui Marx și, într-o măsură și mai mare chiar, în cele ale lui Engels. Acest *marxism* consimțea că lumea este rea, că trebuie schimbată radical, că politica avea drept scop un fel de mântuire temporară prin intrarea într-o nouă lume al cărei principiu malefic va fi fost stârpit. Dar acest *marxism* aducea trei elemente noi. În primul rând, el desemna într-un mod foarte clar și viguros acel principiu malefic: „capitalismul". Apoi furniza o istoriozofie rațională a umanității încă de la origini, de unde reieșea că lumea actuală, subsumată denumirii de „capitalism", ar fi produsul ei ultim, dar că acest capitalism poartă în sine anumite contradicții fatale, iar prin intermediul convulsiilor revoluționare s-ar obține societatea nouă cuprinsă sub denumirea de „socialism". În sfârșit, sistemul nu se sprijinea pe un ideal moral, trăgându-și seva în primă instanță nu din apelul la justiție, ci dintr-o anumită certitudine științifică.

Cu ajutorul științei — înțeleasă în sensul științei pozitive moderne, apărută în secolul al XVII-lea, canonizată în cel de-al XIX-lea —, cea mai bună dintre lumi se afla la îndemâna voinței umane. Deținătorii teoriei științifice revoluționare formează partidul de tip nou. Partidul lui Lenin.

Procesul pe care l-am descris se desfășoară în principal la nivelul intelectului. Spiritul de răzvrătire specific revoltei este o patimă naturală a celui irascibil. Utopia este un

exercițiu de imaginație. Proiectul revoluționar este produsul imaginației politice care-și găsește susținerea în istoriozofii justificative. Odată cu formarea partidului revoluționar, întâlnim o structură inconștient religioasă pe care istoria o cunoaște îndeaproape: gnosticismul.

Lumea a decăzut. Răul o guvernează. Există însă un principiu al binelui care spune că trebuie să te eliberezi de sub cel ce te ține închis și că poți restabili bunul mers al lucrurilor dacă știi care este doctrina salvatoare. Ea arată exact unde se află răul și face demarcația, în rândul lumii și în fiecare om în parte, dintre principiul binelui și acela al răului. Această doctrină separă, în cadrul istoriozofiei sale, vremea dinaintea căderii, timpul prezent dominat de conflict și vremurile viitoare în care binele va domni nestingherit; în cadrul geozofiei sale, ea delimitează zona binelui de aceea a răului, cu granița mobilă dintre ele. Prin intermediul ei, oamenii înzestrați cu înțelepciune, iluminați, „perfecți", „oamenii noi" sunt deosebiți de indivizii obișnuiți care n-au primit harul gnozei mântuitoare. Cei dintâi sunt hotărâți să adere la necesitatea procesului dezvăluit (acesta este sensul foarte limitat al *libertății* lor), deși riscul să fie din nou înghițiți de ignoranță. Indivizii de rând sunt sclavi ai puterilor malefice.

Cel de-al treilea stadiu, după utopie și gnosticism, îl reprezintă *ideologia*. Până atunci, nimeni nu fusese susceptibil să acorde credit romanului gnostic. Însă nimeni n-are dreptul de a se sustrage tipului de certitudine pe care îl prezintă știința modernă și care garantează caracterul firesc, legitimitatea științifică a procesului revoluționar. Militantul ideolog nu este doar bun, pentru că stârpește principiul malefic, încurajează manifestarea binelui și grăbește venirea mântuirii, ci este rațional prin excelență. Militantul este agentul conștient al mișcării dinăuntru a materiei și istoriei. Dușmanii săi sunt răi și smintiți, nu mai țin de drep-

tul umanității comune. De altminteri, ideologia demonstrează că nu există umanitate comună.

Vom vedea în cele ce urmează în ce mod ideologia reprezintă o structură a păcatului.

– Ea respinge ideea caracterului fundamental bun al lumii, cu privire la care căzuseră de acord religiile naturale, filozofiile fundamentale ale Antichității și revelația biblică.

– Propune ura ca datorie morală. „Spiritul de distrugere este asemenea celui de creație" (Bakunin): distrugeți, restul va veni cu asupra de măsură.

– Abolește preceptele moralei naturale, în special cea de-a doua tablă a poruncilor lui Moise. Poți să ucizi, să furi, să minți în funcție de necesitățile luptei.

– Îi retrage divinității (lui Dumnezeu, zeilor) orice răspundere cu privire la treburile lumii și orice formă de providență. Aceasta din urmă este transferată asupra Partidului, adică unui grup de oameni care cunosc structura lumii și direcția înspre care evoluează aceasta.

– Omul este lipsit de liberul său arbitru, fie pentru că ignoră doctrina și nu este conștient de forțele (capitalismul) care îl mobilizează, fie pentru că doctrina îi impune un anume comportament față de autoritatea inevitabilă a științei (ideologia). Conștiința morală personală este scoasă din circuit, de vreme ce omul este, conștient sau inconștient, agentul unui mecanism transpersonal.

2. *La putere: ideologia în acțiune*

Puterea nu poate fi dobândită în lipsa unui *amestec* de spirit revoluționar și spirit de revoltă. Cum scopul militantului este acela de a insufla conștiința ideologică în spiritul „maselor", el trebuie să se bazeze pe pasiunile naturale care iau naștere în *această* lume atunci când apare nedreptatea. Mânia trezită de inechitatea socială sau de opresiunea națională trebuie înțețită, acutizată și pusă în

legătură cu proiectul *celeilalte* lumi care constituie perspectiva și orizontul.

Preluarea puterii marchează începutul destrămării acelui *amestec*. Revolta nu mai este de folos, ea devine chiar un obstacol permanent, deoarece se poate întoarce împotriva partidului. Masele aflându-se deja sub puterea partidului, acesta se separă de ele și purcede la reeducarea lor. Puterea comunistă reprezintă în primul rând o școală.

Analiza morală trebuie deci să facă distincție între ceea ce se întâmplă în lumea partidului și în aceea a supușilor săi.

De partea partidului, oamenii sunt îndemnați la violență, la distrugerea structurilor societății, a claselor, religiilor, filozofiilor, a familiei, a cunoașterii, a tot ceea ce constituie vechea lume coruptă de spiritul capitalismului. Singura limită impusă în tot acest proces de distrugere îl reprezintă interesul partidului însuși, menținerea lui la putere, capacitatea lui de a promova proiectul ideologic.

Lipsa de concretețe a proiectului sporește violența. Legitimitatea ideologiei pleacă, într-adevăr, de la caracterul firesc al procesului de trecere de la capitalism la socialism. Or, capitalismul este distrus, proprietatea și, prin urmare, dreptul sunt abolite, nu mai există opoziție politică, și totuși socialismul nu prinde viață. El trebuie construit, iar în acest scop este nevoie de și mai multă putere, de și mai multă violență, de și mai multă distrugere. În acest stadiu, păcatele sunt acelea ale crimei, minciunii, deposedării de bunuri, ale atingerii aduse organizării familiale, moralei comune.

După o vreme, dezmințită fiind de fapte, ideologia cunoaște uzura. Nu mai este crezută, ci doar exprimată, iar folosirea sa devine semn al puterii, cultul obligatoriu al monopolului său. Omul nou comunist își abandonează ascetismul eroic și se adaptează la lumea reală, extrem de afectată, singura însă care mai rezistă, în vreme ce socialismul se îndepărtează tot mai mult. Puterea este căutată acum

pentru avantajele morale și materiale pe care i le procură omului. Acest om intră în lume cu un interes particular, genul de interes care caracterizează, de la Aristotel încoace puterea tiranică, și este nevoit să reconstituie un alt fel de amestec, adică să recurgă la forța repliată a pasiunilor naturale: plăcerea dominației, a bogăției, a privilegiilor. Crima redevine conștientă tocmai datorită descompunerii ideologiei. Militantul intră astfel în umanitatea comună, imens progres, dar atins pe versantul său cel mai degradat. Cinismul, rapacitatea, nedreptatea ridicată la rang de ordine formează de acum înainte universul familiar al păcatului militantului.

În faza paroxistică a comunismului, impresia generală este că nivelul atins de crimă depășește capacitățile umanității obișnuite, chiar și ale celei păcătoase. Dacă ar fi să înlăturăm numeroasele mărturii în care apare diavolul ar însemna să ignorăm documentele istorice. Un fost comunist, evreu polonez, Watt, chiar a afirmat că l-a văzut în închisoarea Lubianka. Există nenumărate texte în care acest personaj este presimțit, numit, denunțat. Greu de evaluat în ce măsură comuniștilor capabili de crime atroce li s-ar putea acorda circumstanțe atenuante dată fiind această forță demonică aproape directă care i-ar poseda. Aceeași întrebare este valabilă și cu privire la criminalii naziști. Sub șocul înfrângerii, aceștia din urmă se trezesc din malefica posedare ca dintr-un vis. Comuniștii criminali s-au întors la umanitate și la firesc pe ușa păcatului de rând, spre marea ușurare a populației.

În lumea supușilor, a maselor dominate, structurile păcatului sunt cele pe care le stârnește din timpuri imemoriale starea de sclavie. Pe fondul general al fricii sporesc viciile proprii sclavului: lașitatea, disprețul față de sine, procedeele degradante de supraviețuire (denunțul, furtul, minciuna...), paliativele sau subterfugiile care sunt lenea,

iresponsabilitatea, alcoolismul etc. Descompunerea morală poate merge foarte departe și este pe măsura pasiunilor naturale alternative pe care puterea încearcă să le inculce în ideea readucerii la viață a amestecului. Idolatria față de națiune — alături de xenofobie — este cea mai comună dintre ele.

Oricât de reale și răspândite ar fi toate păcatele, gravitatea le este atenuată prin faptul că autorii lor sunt privați de libertate. Ei sunt privați de cunoaștere din cauza îndoctrinării ideologice care le insuflă o falsă cunoaștere. Conștiința individuală le este anesteziată. Gestul de a o retrezi cere un curaj extraordinar, mânia *disidentului* orientată în mod principial înspre bine, întrucât ea se opune unei lumi devenite principial rea.

3. Păcatul creștinilor

Înainte să se răspândească dincolo de granițele lumii europene, comunismul reprezintă unul dintre roadele imensei apostazii a creștinilor și ale nestatorniciei în credință a evreilor. Vom vorbi însă aici despre creștini, îndeosebi despre catolici. Dacă ei au o vină anume, ea este gravă, deoarece această aventură, care încă nu s-a încheiat (China, Coreea, Vietnam, Cuba...), a făcut deja o sută de milioane de morți, un număr și mai mare de minți abrutizate și suflete măcinate de păcat.

Tentația comunistă stă în *amestecul* care pune laolaltă spiritul de revoltă cu cel de revoluție.

Ea fusese deja pregătită de către ispita umanitară. Încă de la Restaurare, curentul umanitar intenționează să se îngrijească de suferințele societății, trecându-le în revistă cuprins de indignare. El stigmatizează sistemul ierarhic al Bisericii, pe care o vede drept complice a celor aflați la putere, devalorizează operele de caritate ca fiind lipsite de forță în fața răului și suspectează Biserica de răspândirea

unui spirit de resemnare, de acceptare, de împăcare cu soarta — acuzând-o c-ar fi opiumul poporului. Acest curent se prezintă mai eficient și mai sincer creștin decât creștinismul, mai dăruit în slujirea celor umili și oprimați. El se prezintă adesea în socialismul de nuanță creștină al anilor 1840 din Franța și din Anglia, ca un supracreștinism, iar numeroși creștini aderă la el. O generație mai târziu, orientarea umanitară pătrunde în romanul rus, produce paracreștinismul lui Tolstoi, supracreștinismul lui Dostoievski și se va întoarce ca un bumerang în Europa Occidentală a sfârșitului de secol. Temele comune curentului umanitar sunt disprețul față de drept, aspirația la o societate în care acesta ar fi înlocuit de iubire, ideea unei opoziții între justiție și caritate, anticrematistica, gustul pentru viața comunitară și refuzul individualismului, atitudinea ostilă față de urmărirea propriilor interese, ura față de orice tip de proprietate.

Odată cu revoluția bolșevică, lumea catolică nu se mai confruntă doar cu utopia sau cu simpla revoltă, nici cu istoriozofia gnosticizantă, ci cu necruțătoarea ideologie. Însă deși aceste stadii sau straturi sunt acum bine separate pe teritoriul sovietelor, ele continuă să se întrepătrundă acolo unde comunismul nu se află la putere. Ceea ce-i îngrijorează pe creștini este confuzia permanentă — și, de altminteri, întreținută și cultivată de către mișcarea comunistă — între vechea morală și cea nouă. În particular, folosirea omonimelor nesinonime, precum justiție, pace, libertate. Aceste cuvinte sunt înțelese de către creștini în sensul lor comun, dar sunt percepute de către comuniști ca sinonime pentru comunism. Partidul îi invită pe creștini să lupte împreună pentru justiție, dar acest lucru înseamnă că-i va mobiliza ca trupe de rezervă sau ca masă de manevră în interesul luptei comuniste.

Din cauza acestor confuzii, lumea catolică nu observă că se deschide unor curente eretice care n-au încetat niciodată

să-și exercite acțiunea, dar pe care nu mai este capabilă să le identifice.

Cel dintâi, care corespunde stadiului utopic revoluționar, îl reprezintă milenarismul: așteptarea nerăbdătoare a venirii Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, dimpreună cu ambiția de a controla această venire. În epoca modernă, milenarismul se confundă cu ideea de progres. Dacă înțelegem progresul ca transformare în profunzime a naturii umane sub acțiunea unei voințe politico-istorice, intrăm în forma modernă a acestei erezii, întrucât nu este posibil ca acțiunea umană să obțină ceea ce doar forța divină ar putea reuși. Intră atunci în combinație pelagianismul, iar noul milenarism poate fi analizat ca un pelagianism colectivizat și politizat. În sfârșit, gnosticismul. El este paralel ideologiei în dualismul său istorico-geografic, în diferențierea dintre oamenii inițiați și restul, în reinterpretarea moștenirii culturale sau revelate în termenii unei doctrine cu aparență rațională. În „creștinismul progresist", tezele ideologiei sunt adoptate pentru valoarea lor „științifică", încercându-se în același timp păstrarea sentimentului religios pentru a o împodobi, pentru a o îmbogăți. *Teologia eliberării* reprezintă adesea un fel de marxism-leninism acceptat fără ocolișuri ca „metodă de analiză" a societății și o reinterpretare a dogmei și a Scripturilor creștine pentru a justifica acea acceptare. Marcionismul, un derivat al gnosticismului, neagă continuitatea sau identitatea justiției și a carității, refuză istoria concretă a mântuirii așa cum reiese ea din Vechiul Testament, înlocuind-o cu un „mesaj" extras dintr-o secțiune a Noului Testament. El face ravagii și în acest sector al opiniei creștine. Cu toate acestea, marcionismul s-a manifestat cu toată tăria mai degrabă în nazism decât în comunism.

Sub șocul provocat de comunism, Biserica Ortodoxă s-a răsculat, a fost martirizată, s-a repliat, s-a supus și s-a refugiat în fortăreața sa seculară, liturghia. Biserica Cato-

lică, atâta timp cât a fost inatacabilă, până la mijlocul veacului, a rezistat și, prin vocea autorității papale, a denunțat și a condamnat. Există anumite lipsuri regretabile în enciclica *Divini Redemptoris* (1937), ea rămânând cu toate acestea cel mai viguros text redactat în acea epocă de către unul dintre mai-marii lumii. Se demască aici trădătura cea mai periculoasă a comunismului, și anume falsificarea binelui, motiv pentru care Pius al XI-lea îl califică drept „intrinsec pervers", expresie pe care nu o folosește în enciclica geamănă ce condamnă ideologia geamănă, și anume nazismul. Și într-adevăr, nazismul intră în contradicție fățișă cu morala tuturor vremurilor, în timp ce comunismul o pervertea, ceea ce-l făcea mai ispititor pentru spiritele oneste, cu totul devotate dreptății. Pius al XI-lea descoperă falsul creștinism cu care s-a înveșmântat: „o plăsmuire a mântuirii celor umili".

După 1945, Biserica din Europa se vedea amenințată. O parte dintre enoriași căzuseră sub comunism, care se găsea într-o poziție de forță ce-i permitea să lanseze acuzații grave la adresa Bisericii. Comuniștii pretindeau că aceasta devenise complicea regimurilor naziste, fasciste, autoritare, reacționare, complicea celor avuți, acceptând organizarea capitalistă a lumii etc. După pontificatul lui Pius al XII-lea, Biserica s-a dovedit prea slabă ca să mai demonteze aceste acuzații. Putem deci avansa ideea potrivit căreia comunismul a reprezentat pentru ea un permanent prilej — așadar, o structură — de păcat. Putem încerca să clasăm aceste greșeli (cu fapta, dar mai ales prin omisiune) prin raportarea la virtuțile *prudenței*, *forței* și *carității*.

Biserica (și trebuie să fie limpede că înțeleg prin acest cuvânt slujitorii ei, iar dintre aceștia doar o parte) a păcătuit prin lipsă de discernământ în critica adusă de ea la adresa comunismului, reproșându-i în principal materialismul și ateismul. Era ca și cum i-ar fi reproșat că ducea lipsuri în materie de har, în condițiile în care comunismul

era mai întâi de toate o falsificare a ordinii naturii. Imensele distrugeri materiale săvârșite de sistemul comunist ar fi trebuit să avertizeze cu privire la genul de idealism pe care îl declara cu tărie. El ataca, distrugea natura și tot ce cuprindea ea, lucrurile, oamenii, societatea umană, moștenirea lor religioasă și culturală, din cauza dualismului său ideologic. În așteptarea celeilalte lumi viitoare, a unei noi împărății a cerului și a unui pământ nou, totul ar fi trebuit să dispară, ca ofrandă și pregătire necesară pentru venirea acelei lumi. Un asemenea program este cu adevărat smintit, dar Biserica s-a comportat în anumite momente ca și cum ar fi luat în serios principiile înșelătoare ale marxism-leninismului. Ea și-a dat silința să „dialogheze" cu ideologii săi, cu propagandiștii, încercând să extragă din limba lor de lemn un conținut „umanist" comun. Biserica spera, fără îndoială, ca ei să fie de acord să-i confere o oarece substanță religioasă, să-i insufle un plus de suflet. Era pregătită să le admire acțiunile, programul și chiar gândirea dacă ar fi consimțit să nu mai fie atei. Or, comunismul nu este fals pentru că e ateu, ci este ateu pentru că este fals. Dacă ar fi fost creștinat, ar fi devenit și mai periculos de fals.

O altă lipsă de discernământ a fost să primească drept cel puțin parțial adevărată descrierea realității pe care o propunea comunismul. În acest mod, dihotomia capitalism/socialism a ajuns uneori să se strecoare în discursul ecleziastic curent. În loc să o respingă imediat, ca fiind tocmai calea de acces în viziunea lumii ideologice, ea a luat-o drept punct de plecare pentru o discuție cu privire la poziția ce-ar trebui să fie adoptată în fața acestei descrieri definitiv falsificate a realității. În loc să observe că lumea reală nu era subsumată complet și mulțumitor conceptului de capitalism, că prin conceptul de socialism se desemna nu o societate, ci un regim politic în afara căruia nu avea existență reală, Biserica medita la o „a treia cale" între cele două fantome.

Pius al XII-lea interzisese oficial catolicilor să colaboreze în vreun fel sau altul cu comuniștii, interdicție care a fost ridicată pe motiv că, păstrându-și cu mare grijă nealterată credința, creștinii ar putea colabora în organizarea justiției sociale și a păcii, cuvinte pe care, evident, partenerii lor le înțelegeau ca fiind sinonime cu comunismul.

O asemenea confuzie nu putea face bine rațiunii. Or, fie pentru că fuseseră condiționați de viziunea lumii comuniste, fie pentru că voiau să o corecteze, plasându-se pastoral pe terenul său, anumiți slujitori ai Bisericii își pierdeau din ce în ce mai mult dreapta judecată. E imposibil să rămâi rațional în sistemul comunist, nici măcar în umbra pe care o aruncă de departe. Mai rău decât atât, ajungi chiar să crezi că rațiunea și discernământul nici nu intră printre îndatoririle de prim rang.

Cazul Bisericii din Franța, de pildă. Ea îndurase din plin traumatismul Revoluției Franceze și ajunsese să fie exclusă din societatea politică pe tot parcursul secolului al XIX-lea. La sfârșitul acelui secol, a îmbrățișat ideea națională, după care a asimilat-o. Nu fără succes. Din nefericire, această uniune a făcut-o, cincizeci de ani mai târziu, să se compromită odată cu episodul Vichy, și deci să rișteiminenta perspectivă a unei noi excluderi. O parte a clerului și a adepților catolici apreciau atunci că ar putea reintegra societatea politică, dar de astă dată prin abordarea de stânga. Trebuia deci readus la viață vechiul socialism creștin. „Clasa muncitoare", de a cărei „pierdere" respectivii militanți acuzau Biserica, se găsea atunci sub control comunist în Franța. Ei erau convinși că vor găsi ieșirea din impas prin susținerea acelor soluții și mișcări care, dacă ar fi ieșit învingătoare, ar fi fost cele mai funeste pentru amintita clasă. Sub umbra comunismului însă, preocuparea socială, activitățile de caritate, acțiunea asupra lumii, angajarea prioritară în interesul celor sărmani, toate lucrurile bune în principiu și aparținând dintotdeauna patrimoniului

creştin se perverteau şi se distorsionau. Oamenii se concentrau asupra unor sarcini ale căror valoare sau pertinenţă nu mai puteau fi deosebite şi ignorau altele a căror importanţă nu mai era evidentă. Gândirea pervertită dispreţuia gândirea pur şi simplu. *Stultificarea*, deraierea de la dreapta judecată, devenea generală. Educaţia creştinului, şi mai ales a clericilor, în spiritul religiei sale era neglijată. Or, scrie Sfântul Toma, prostia (*stultitia*) ajunge un păcat atunci când vine din ignorarea lucrurilor divine. „Ea se opune preceptelor privitoare la contemplarea adevărului."*

Arma — sau, mai degrabă, esenţa — comunismului este minciuna. Cealaltă armă este frica. Biserica a fost înşelată, lipsită cum era de virtutea prudenţei sau a discernământului. Lipsită de forţă, i s-a făcut teamă, iar teama nu e un sfetnic bun. Ea tulbură percepţia asupra raportului de forţe, duşmanul este perceput ca fiind mai puternic decât este el în realitate sau, şi mai rău, teama nu-ţi mai dă voie să-l desemnezi făţiş drept duşman. Iată aici o nouă „structură a păcatului". Cel mai grav dintre păcate este să abandonezi turma. În vreme ce o parte din Biserica Catolică era prinsă, sub comunism, într-o luptă agonizantă pentru supravieţuire, o altă parte se agăţa cu înverşunare de *dialog*, de cooperare şi refuza să vadă în comunism un duşman. Timp de treizeci de ani, însuşi cuvântul „comunism" n-a mai apărut în documentele emise de Papalitate. Bisericii i se reproşează mai puţin această a doua „tăcere" decât aceea dintâi, pe tema *Shoah*-ului. Este totuşi şi mai puţin scuzabilă, în măsura în care crima era mai puţin secretă. Lumea catolică era insuficient apărată din punct de vedere material, şi încă şi mai prost spiritual. Şi-a pierdut „sistemul imunitar", de câteva ori şi *sensus fidei*. Expusă fiind

* „Stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione veritatis" (*Summa Theologiae*, *Secunda Secundae*, questio 46, articulus 2 ad 3) (*n. t.*).

la toate curentele „progresismului", ale „tiers-mondismului" sau ale „teologiei eliberării", nu mai era avertizată cu privire la pericolele ce o pândeau și nu-și mai cunoștea îndeajuns de bine istoria încât să recunoască reapariția vechilor erezii. Printr-o surprinzătoare deviere a noțiunii de caritate, pentru Biserică devenise un lucru rău în sine să aibă dușmani. Era mai frumos să-și iubească dușmanii decât prietenii, și chiar și mai frumos să-i iubească tocmai pentru că erau dușmani. Catolicilor care continuau să vadă realitatea așa cum era ea și rămâneau insensibili la îndemnul acestor sentimente sublime li se reproșa că erau lipsiți de caritate.

4. Inventarul și căința

Din anul 1991, comunismul nu a dispărut, de vreme ce subzistă (în stadiu terminal, e adevărat) într-o mare parte a fiefului său. El a dispărut ca tentație ideologică pentru Biserică. Pretutindeni unde s-a retras, comunismul a lăsat în urmă un înfiorător câmp de ruine. Există toate motivele să credem că Biserica nu a scăpat de distrugere. Or, inventarierea nici nu a început cu adevărat.

În 1945, a început investigarea — și autoinvestigarea — Bisericii cu privire la dosarul asupra nazismului. Ea a efectuat un foarte profund examen de conștiință, căruia pontificatul lui Ioan Paul al II-lea i-a dat un impuls decisiv. Biserica a recunoscut prejudiciile pe care le-au provocat învățăturile sale asupra evreilor, a făcut eforturi pentru a se purifica de recurenta ispită marcionistă, și-a recunoscut greșelile, vina, și și-a cerut iertare în fața lui Dumnezeu.

Dosarul comunist nu s-a deschis încă, deși probabil este și mai consistent. De pildă, în cazul francez: intenția de a reintra în viața politică printr-un reformism social-democrat sau demo-creștin era o idee perfect rezonabilă, și probabil mai sănătoasă decât varianta naționalistă

pentru care se optase pe vremea afacerii Dreyfus. Costisitoare au fost însă elementele ideologice infiltrate. Tema „antiburgheziei", temele „dezordinii stabilite", a „trecerii la barbari", a „societății de consum", temele specifice momentului 1968 care fuseseră vehiculate în Franța în limbajul marxism-leninismului nu puteau decât să îngrijoreze mediul încă animat de credința catolică, situat în principal în rândul claselor mijlocii și, de asemenea, în rândul celor populare, mulțumite de îmbogățirea generală, fericite să-și încarce coșurile prin magazine și ținând cu înverșunare la desfătările lor.

Sunt erori politice pe care ar fi incorect să le imputăm păcatului. Cu toate acestea, atunci când constatăm că reforma liturgică, în derivele sale franceze, a fost probabil influențată de către ideologie, că aceasta din urmă afectează imnologia curentă, că prea adesea cateheza predă mai curând bunele maniere sociale decât doctrina, că nenumărate predici se limitează la a transpune în limbajul ecleziastic cel mai convențional laitmotivele vehiculate de mijloacele de comunicare în masă, atunci când constatăm de cât de puțină apreciere se bucură clerul din pricina ignoranței sale în privința lumii și a religiei — toate aceste fenomene au numeroase cauze pe care ne vom abține să le reducem doar la comunism (democrația presupune și ea cel puțin tot atât), dar ponderea lui se face simțită în acest caz. Cum Biserica Franței a pierdut pe parcursul a cincizeci de ani trei sferturi dintre enoriașii săi, nu poate fi exclusă ideea de păcat, de mașinărie de făcut păcate care a fost sistemul comunist și de păcat prin lipsă de discernământ în ceea ce-l privește.

Memoria evreilor trece în revistă până la ultimul detaliu victimele *Shoah*-ului. Nici martirologul creștin nu e mai puțin copleșitor. Sunt comemorați pe bună dreptate martirii creștini ai nazismului, mult mai puțin numeroși decât aceia ai comunismului, pe care, în ciuda eforturilor

făcute de Sfântul Părinte, lumea nu se grăbește să-i numească și să-i amintească.

Teza comunistă nu a fost condamnată fățiș tocmai pentru că ea nu a fost încă înțeleasă în profunzime. Se știe că, în cadrul Conciliului de la Vatican II, un număr de patru sute de episcopi au înaintat o petiție prin care se cerea în mod stăruitor acest lucru, demers care n-a avut însă urmări. Probabil că la acea vreme petiția surprindea prea puțin miezul problemei. Mai de curând, anumiți membri de la vârful ierarhiei au demonstrat că sunt mai conștienți de importanța acestei sarcini: spre exemplu, cardinalul Decourtray, care recunoștea în urmă cu vreo zece ani înțelegerea secretă ce se produsese între anumiți membri ai clerului și sistemul comunist; sau cardinalul Schönborn, care a solicitat ultimului sinod al episcopilor pe tema Europei ca Biserica să se pocăiască pentru tăcerea păstrată cu privire la comunism. Trebuie să ne reamintim, de asemenea, cele două instrucțiuni ale Congregației pentru Doctrina Credinței, cea dintâi din anul 1984 (*Instrucțiune asupra unor aspecte ale teologiei eliberării, „Libertatis nuntius"*), iar cea de-a doua din 1986 (*Instrucțiune cu privire la libertatea creștină și eliberare*), care fac dovada faptului că autoritatea papală și-a îndeplinit în această privință datoria de a veghea.

Așa cum, timp de cincizeci de ani, explorarea nazismului a provocat reflecția Bisericii asupra ei înseși într-un mod mult mai profund decât și-ar fi imaginat la început, tot astfel studierea amănunțită a ideologiei comuniste va determina Biserica să-și „revizuiască", să-și „verifice", să-și aprofundeze doctrina și credința, proces de lungă durată. Ea va înțelege atunci cum de s-a putut lăsa ispitită de o caricatură, de o *perversa imitatio* a sa, și va depune multă trudă pentru a-și săvârși curățirea intelectuală și spirituală. Această trudă se impune cu atât mai mult cu cât, trebuind să înfrunte o nouă provocare, și anume islamul, ea va putea să învețe niște lecții folositoare din acest examen

al propriului comportament din trecutul recent. Aceeași trudă este de asemenea necesară pentru a scoate la iveală trecutul greu pe care îl duce în spate Biserica, din care însă numeroase secvențe — de teama de a se dezice public, deschis, definitiv de compromisurile sale — sunt încă ținute sub obroc. Doar dezvăluirea acestei poveri ascunse ar putea da frâu liber afirmării credinței.

FRONTIERELE EUROPEI[*]

Suntem obligaţi să pornim demersul nostru de la Imperiul Roman. Acest Imperiu reunea teritoriile pe care era posibil să se pună temeliile unor oraşe, conform modelului similar al cetăţii romane. Imperiul era mărginit, prin urmare, de zone în care întemeierea de oraşe (*civitates*) nu mai era posibilă, fie pentru că se intra în contact cu imperii ce păstrau sistemul monarhiei orientale şi îndeajuns de puternice pentru a rezista pe poziţii, precum ţările iraniene, fie pentru că se ajungea la graniţa cu ţinuturi prea barbare ca să se constituie în cetăţi, precum ţinuturile germanice, Scoţia, Africa dincolo de munţii Atlas.

Imperiul Roman se extinsese pe mai multe arii de civilizaţie eterogene, Orientul Mijlociu, Africa şi Occidentul. Din această din urmă arie s-a născut Europa în sensul în care urmează să o descriem.

Între căderea Imperiului Roman de Apus şi acest început de coagulare pe care l-a realizat Imperiul francilor au apărut în mod natural unele graniţe nedefinite ce separau regatele formate de popoarele cotropitoare. Astfel, în Galia poate fi distins un ţinut franc care se-ntinde până la fluviul Somme, şi anume regatul lui Syagrius, ce reuneşte ţinuturile de pe Sena, ţinuturile vizigote de la sud de Loara care ajung până dincolo de Aragon şi Castilia şi, în vremea

[*] Eseu apărut în *Commentaire* nr. 105, primăvara 2004.

burgunzilor, ținuturile de pe valea Ronului. Am convingerea că aceste granițe sunt profund naturale, că ele desenează niște entități foarte vechi, formate înainte de instituirea puterilor statale, și că noi puteri statale urmează curând să le acopere și să le șteargă în parte.

Chestiunea frontierelor Europei poate fi abordată în două moduri diferite: în primul rând ca demers ce pleacă din exterior și care impulsionează Europa și apoi ca demers plecând din interior și care exercită un anume impuls înspre ceea ce nu este Europa. Voi dezvolta această din urmă abordare.

O primă figură europeană este conturată de Imperiul carolingian. El constituie și în ziua de azi masivul central al Europei, formându-se independent de celălalt imperiu, Imperiul Roman de Răsărit, care nu s-a prăbușit, avându-și granița arabă bine definită, periferia barbară la nord și ținutul slav vag organizat de varegi, cu centrul la Kiev. Imperiul carolingian are granițe de aceeași natură. Clare și belicoase în Catalonia și Aragon, înfruntând același cuceritor arab, fluctuante de partea cu barbarii înspre est și nord, cu avarii și ungurii în Câmpia Dunării, cu saxonii în cea germană, cu mereu rătăcitorii pirați și cu negustătorii scandinavi.

La moartea lui Carol cel Mare, unitatea religioasă era deja de multă vreme restabilită. Disidența ariană dispăruse, episcopul de Roma își extinsese patriarhatul asupra întregului Occident. Monahismul, care-și propaga stilul ascetic și anarhic din Irlanda spre o parte a continentului, s-a estompat în fața regulii solide a Sfântului Benedict.

Or, această unitate internă se producea concomitent cu o schismă în Biserica universală. Bineînțeles, credința rămânea aceeași, dar, cum distanța de civilizație între cele două jumătăți ale vechiului Imperiu Roman nu făcea decât

să crească, expresiile aceleiași credințe nu au fost cuprinse de o parte și de cealaltă. Diferențele, divergențele au fost socotite drept erezii de neiertat. Aceasta era modalitatea prin care în acea vreme se puteau legitima și sublima motivele inavuabile de ruptură. Astfel, folosirea la Roma a azimei pentru gătirea pâinii euharistice a fost considerată de către Bizanț drept o atingere dintre cele mai grave la adresa credinței. Marele pretext al rupturii l-a reprezentat introducerea treptată în crezul latin a particulei *filioque*. Sfântul Duh vine de la tatăl *și de la Fiul*. Această interpolare fusese introdusă în secolul al V-lea în Spania pentru a lupta mai aprig împotriva arianismului. Ea fusese adoptată în Imperiul carolingian, iar mai târziu la Roma. Dar, atunci când misionarii franci au dus-o în Bulgaria, fief al Bizanțului, această interpolare care nu trezise critici până atunci a fost calificată de către patriarhul Photius, în 866, drept „culme a răului". Unitatea creștină s-a refăcut temporar, dar vasul era deja crăpat. El se sparge în 1066, iar cucerirea Constantinopolului în 1204 de către cruciați va face zadarnică orice încercare de a lipi cioburile la loc.

De aceea creștinismul, însă în varianta sa latină, a devenit pentru multă vreme *ștampila* principală, dacă pot spune așa, a apartenenței la o Europă în plină formare. Frontiera Europei a fost la început frontiera catolicismului latin. Cel dintâi nume al Europei (denumită ca atare cu ocazia victoriei de la Poitiers asupra sarazinilor) a fost acela de creștinătate.

Trebuie deci să vedem cum s-a constituit ea.

În Occident, creștinismul fusese în parte înlăturat de invaziile barbare. El a fost reinstituit în Galia de către marii episcopi proveniți în majoritate din rândurile aristocrației galezo-romane și protectoare a cetăților lor. Evanghelizarea Europei Centrale a început odată cu misiunile irlandeze,

apoi engleze. Sub oblăduirea Scaunului de la Roma, probabil cel mai mare evanghelizator din istorie, Winfrith, pe numele lui roman Bonifaciu, a parcurs Hessen, Bavaria, Thuringia. Călugări și episcopi englezi au convertit Olanda, Frizia, au ocupat scaunele de la Hamburg și Bremen, au dat primii episcopi ai Danemarcei, au fondat misiuni în Norvegia și au ajuns până în Islanda și Groenlanda.

În ceea ce-l privește, Imperiul francilor făcea uz de metode mai brutale. Un sângeros război de treizeci de ani a sfârșit prin a înfrânge și converti saxonii. Refuzul botezului însemna moartea. Nu este exclus ca tocmai rememorarea acestui stil de convertire să fi jucat mai târziu rolul hotărâtor în trecerea la reformă a teritoriului din nordul Germaniei. Grefa creștină a prins cu toate acestea. Or, Saxonia, și nu Bavaria, a luat conducerea așa-numitului *regnum teutonicum*, iar ceea ce suferiseră saxonii pe vremea lui Carol cel Mare a fost aplicat de către împărații saxoni triburilor slave care dețineau teritoriul dintre Elba și Oder. Pentru seniorii germani era un fel de *Far East*, aflat în afara legii, predispus la jafuri, exploatare agricolă și evanghelizare. Ei au stabilit în aceste mărci o descendență de episcopi care marcau avansarea unui *drang nach osten* german, Havelberg, Brandeburg, Meissen. Proiectul lui Othon viza constituirea Magdeburgului ca scaun metropolitan al întregului orient slav.

Totuși, frontiera Europei carolingiene (prima noastră Uniune Europeană a celor 15) nu s-a confundat cu frontiera Europei istorice.

Acest lucru a fost împiedicat de emergența Poloniei. Mieszko organizase în federație triburile slave dintre Oder și Vistula, dar, dacă dorea să reziste cruciadei germane, era absolut necesar să devină creștin. S-a grăbit, prin urmare, să se căsătorească cu o prințesă cehă, deja creștină, a cerut să fie botezat, a obținut de la papă permisiunea

de a-și alcătui propria rețea de dioceze și a botezat în masă întreaga populație în lacuri și râuri. Ne aflăm în anul 966.

În ultima treime a secolului al X-lea s-au convertit în același fel prinți barbari, care și-au convertit și poporul: Harald Dinte-albastru, regele Danemarcei, în anul 965; Geza I al Ungariei și fiul său, Sfântul Ștefan, în anul 985; Olaf al Norvegiei în 993, iar Olaf al Suediei în 1008. Ultima dintre aceste convertiri, cea mai orientală, s-a produs târziu, în 1385. Ultimul bastion păgân, Lituania, moștenise de la hoarda mongolă jumătatea de vest a Rusiei. Dar trebuia să înfrunte cruciada aproape an de an a cavalerilor teutoni și a purtătorilor de spadă, *Fratres Militiae Christi*. Ca de obicei, salvarea stătea în convertire, fapt împlinit prin căsătoria cu fiica regelui Poloniei. Ladislas Jagellon a tradus el însuși *Pater* și și-a botezat poporul în apele lacurilor și ale râurilor.

Prin urmare, acestea sunt rațiunile politice pentru care principii păgâni și-au convertit sau și-au determinat poporul să se convertească la noua religie. Convertirea le punea principatul la adăpost de cruciadă, formă de război foarte de temut, și le permitea să ia parte la rândul lor la aceasta. Ea asigura unitatea spirituală a regatului grație unei organizări ecleziastice regulate și uniforme. Acest cler furniza un instrument de guvernare, instruit în științele juridice, capabil să formeze nucleul unei administrații regulate. Ea întărea legitimitatea suveranului, deoarece, din simplu șef, el devenea rege și mobiliza în jurul autorității sale întregul corp de doctrină care înconjura monarhia încă de la Constantin, încă de la David cu o aură sfântă. În sfârșit, și mai presus de orice, el se situa pe picior de egalitate formală cu familia europeană, putea să ia în căsătorie o principesă de sânge albastru pentru a pecetlui tratate solide și respectate. Vedem apoi că, pentru a putea intra în ceea ce este pe cale să devină Europa, trebuie îndeplinite anumite condiții. Astăzi, este vorba despre democrație, statul de drept

etc. În Evul Mediu, era vorba despre convertirea la religia catolică romană. Biserica reprezenta atunci un fel de ONU sau Comisie Europeană a vremurilor noastre.

Iată de ce se vede profilându-se în filigran o frontieră intraeuropeană, care separă Europa carolingiană (aceea a celor 15, inclusiv Anglia, în simbioză cu Franța și cu Spania recucerită) de Europa celor 25, ce reunește țările a căror convertire s-a făcut prin intermediul propriilor lor domnitori, sprijinindu-se reciproc (precum cei din Polonia și Boemia) și bazându-se direct pe papalitatea romană.

Iată de ce frontiera de est a Europei „totale" a constituit-o regatul polono-lituanian. Principii slavo-varegi de la Kiev ezitaseră pentru o vreme. Cuvântul rusesc pentru Biserică este *Tserkov*, care vine de la nemțescul *Kirche*. Însă împăratul Bizanțului, având nevoie de alianța cu ei într-o anumită circumstanță, i-a convins să treacă de partea lui. Lucru realizat prin căsătoria dintre principele de Kiev cu o porfirogenetă și prin botezul colectiv în anul 989. Frontiera de această parte a reprezentat-o deci aceea a lui *filioque*. Ea a devenit ceva mai târziu frontiera Hoardei tătare, apoi aceea a Moscovei, însă *filioque* a dăinuit ca simbol al separării și ca motiv al urii perfecte.

Suntem acum la sfârșitul Evului Mediu. Frontierele sunt de acum înainte stabilite pentru două secole și au tot o bază religioasă. La est se situează, așadar, ortodoxia. La sud-est, Imperiul Otoman, care a cucerit Imperiul Bizantin și ocupă Peninsula Balcanică. La sud Mediterana, care este încă disputată. Partea de est reprezintă o mare otomană, dar contestată încă de Veneția. Partea de vest este infestată de pirații magrebieni. Sudul Italiei, Sicilia, Malta au fost recucerite de multă vreme, iar în Spania *reconquista* tocmai luase sfârșit odată cu cucerirea Grenadei.

Cu toate acestea, frontiera nu mai este exclusiv de natură religioasă. Ea devine o graniță de civilizație — a unei

civilizații pe care nu mai este posibil să o caracterizăm doar prin criteriul religiei. Începând cu secolul al XI-lea, spun istoricii, teritoriul delimitat devine spațiul unor multiple schimbări ce nu se pot observa dincolo de aceste granițe. Inovațiile respective sunt uneori factori de unificare, alteori de dezbinare, al căror tip este specific european, astfel încât ele contribuie indirect la unitatea civilizației europene.

Printre primele schimbări produse trebuie amintite cele de ordin tehnic și material. Ele se răspândesc de pe o arie centrală care începe din nordul Italiei și ajunge până în Flandra. Este vorba aici — și le amintesc aleatoriu, fără a le putea enumera pe toate — despre lucrul pământului cu mijloace adaptate pentru câmpurile din zona umedă din nord, despre diferențierea utilajelor, procedeele arhitecturale, construirea de nave, practicile militare, invențiile din domeniul metalurgic și textil etc. etc. Ceea ce a permis creșterea numărului de locuitori în Europa. Încă din secolul al XIII-lea, în câmpiile roditoare din Picardia se remarcă o densitate de 40 de locuitori pe kilometru pătrat. Chiar înainte de marea ciumă, care marchează oprirea colonizării germane și prăbușirea populației franceze, Europa atinsese un maximum demografic pe care nu-l va depăși înainte de revoluția agricolă din secolul al XVIII-lea. La această dată, la sud și la est, în Africa sau în Rusia se întind teritorii comparativ neocupate.

Există încă instituții ce pot fi calificate drept paneuropene. Biserica, desigur, și odată cu ea o limbă superioară de comunicare, latina. Datorită latinei, moștenirea literaturii antice este păstrată vie și rămâne la baza educației. Rețeaua ierarhiei ecleziastice este întărită de marile ordine, benedictinii, cistercienii (într-o mânăstire cisterciană din Prusia orientală apare pentru prima dată votca), dominicanii și franciscanii. Începând cu Bologna, Paris, Oxford,

Köln, rețeaua de universități se întinde înspre nord și înspre estul ceh, maghiar, polonez.

Societatea feudală este numai și numai creația Europei. Tipul său pur se află în Franța, între Loara și Meuse, însă spiritul ei se regăsește în întreaga Europă, deși din ce în ce mai slab pe măsură ce înaintăm spre mărcile germane și Polonia. Ea se bazează pe contractul de vasalitate. Se formează un lanț contractual care pleacă de la ultimul vasal și urcă până la instanța superioară, ducele sau regele. Vasalul se pune în slujba suzeranului, iar acesta îi încredințează mijloacele materiale ale acestei supuneri, de obicei un teritoriu în fief. Societatea feudală reprezintă deci o organizare voluntară de oameni liberi, legați între ei prin obligații reciproce, garantate de un jurământ. Acest sistem nu mai există în altă parte, nici în Rusia, nici în țările musulmane, nici în India sau în China. Tocmai în Japonia poate fi observat ceva similar. Sistemul permite existența unei nobilimi, conștientă de obligațiile sale morale, de manierele sale superioare fondate pe conștiința propriei libertăți.

O expresie foarte vizibilă a unității europene o reprezintă arta, mai precis arta gotică. Granița de la est a Europei poate fi văzută ca o linie ce leagă ultimele biserici gotice. Această linie delimitează, așadar, Finlanda, țările baltice, Polonia, Ungaria, Croația, Slovenia. Este tocmai granița Europei celor 25, cea oficializată în mai 2004. Dincolo, printr-o ruptură clară, se anunță arta bizantină și musulmană.

Stilul conflictelor care dezbină spațiul european contribuie la unitatea Europei deoarece nu mai este întâlnit în altă parte. Primele două le reprezintă conflictul permanent dintre Biserică și puterea politică și conflictul dintre Imperiu și statele naționale, care este însoțit de conflictul dintre statele naționale. A existat un moment în care Biserica a fost cât pe ce să fie înghițită de autoritatea imperială și de

autoritatea mai-marilor societății feudale. Se știe că ea s-a eliberat în parte de acestea în urma unui lung conflict, în care papalitatea a găsit sprijin la ordinele religioase. Reforma gregoriană a accentuat distanța dintre Biserica latină, autonomă, și Biserica din est, supusă puterii imperiale. Pe de altă parte, așa cum subliniase adesea Baechler, originalitatea Imperiului Roman de Apus a constat în aceea că nu s-a reconstituit. Autoritatea imperială nu a întârziat să se fragmenteze în unități mai mici, deja mai mult sau mai puțin naționale, în cadrul cărora s-a produs o concentrare a puterii deasupra lanțului feudal și care duceau neîncetat războaie.

O altă particularitate a Europei o reprezintă intensitatea conflictului dogmatic. Spre deosebire de lumea ortodoxă, în care Bisericile aveau o bază etnică sau în care era posibil să se cadă mai ușor în somnul teologic, Biserica latină, fiind transnațională, nu-și putea păstra unitatea decât prin atenția continuă arătată unității doctrinei sale. Acest lucru întreținea în cadrul universităților o efervescență intelectuală intensă și prilejuri de dispute și de dezbinare. Biserica a putut spera pentru o clipă să instaureze pacea prin sinteza deosebit de amplă și frumoasă a Sfântului Toma d'Aquino. Nici nu murise bine Doctor Angelicus, că sinteza s-a și prăbușit, iar odată cu Duns Scot, William Ockham și încă mulți alții s-a declanșat o revoluție a gândirii care nu a mai contenit.

Criza continuă a Imperiului, criza continuă a Bisericii și criza dogmatică au sfârșit prin a se conjuga, provocând marea ruptură a Reformei. Trebuie însă remarcat că cele două jumătăți aflate de-acum în opoziție ale Europei devin mai europene ca niciodată. Protestantismul reunește o problematică existențială avându-și obârșia la Sfântul Augustin, o teologie posttomistă, o religiozitate individualistă și triumful final al statului național asupra ideii imperiale. Cu toate acestea, lumea catolică și-a condus propria reformă

în modalități nu foarte diferite, iar toate acestea îndepărtează și mai mult creștinismul european de geamănul său oriental. Conflictul religios îndreaptă puterea politică și societatea înspre afirmarea principiilor laicității care se aflau în stare de embrion în teoria catolică asupra autonomiei spiritualului și materialului.

Secolul al XVII-lea este scena unei revoluții a gândirii. Știința galileană, apoi newtoniană promovează anumite aserțiuni al căror adevăr este independent de filozofie și religie și trebuie neapărat acceptat de spiritele raționale. Pe această bază apar unele filozofii necreștine și se identifică un început de revoluție tehnologică. Europa este singura zonă din lume în care se produc toate aceste mari transformări. Este momentul să aruncăm o privire sintetică asupra acestei Europei de sfârșit de veac XVII.

Ea nu se mai definește prin ideea de creștinătate, întrucât creștinismul s-a divizat, întrucât și-a pierdut monopolul intelectual, întrucât organele sale ierarhice și-au pierdut autoritatea. Compromisul constantinian care legitima statul prin Biserică și garanta aplicarea de către stat a normelor aprobate de către Biserică, acel compromis nu mai există în țările protestante, dându-și ultima suflare pe pământ catolic. Totuși, Europa rămâne un peisaj special, un peisaj complex, în care s-au produs toate transformările capabile să-i dea o nouă definiție.

În comparație cu lumea musulmană și cea ortodoxă, Europa este o zonă dinamică, a cărei populație crește rapid și ale cărei bogăție și nivel de trai au luat clar avânt. Peisajul rural anunță punerea în valoare modernă a solului. Orașul reprezintă un centru politic autonom, un creuzet economic, o nouă lume socială de burghezi, artizani, muncitori, profesiuni liberale din ce în ce mai numeroase și mai diferențiate. Clasele superioare își definesc moravurile, care tind să se uniformizeze, să devină europene. Un

același tip de artă, clasică, barocă, rococo, neoclasică, își pune amprenta pretutindeni. Ceea ce contează acum în noua descriere a Europei sunt elementele materiale și sociale, mai degrabă decât elementele spirituale. Cum însă aceste elemente sunt inegal răspândite, trebuie distinse acum clar, în această Europă modernă, un centru și niște periferii. Centrul se află pe acea bandă care leagă sudul Angliei de nordul Italiei. Nu coincide perfect cu centrele politice, însă Franța împreună cu Anglia și Olanda constituie țările-model pe care periferiile încearcă să le imite ca putere, prosperitate și moravuri. Periferia cuprinde pe de o parte țările iberice, iar pe de altă parte țările situate la răsărit de Elba. În aceste din urmă ținuturi, țăranul este mai puțin liber, uneori șerb, orașele sunt în număr mai mic, societatea este mai puțin complexă, moravurile mai puțin rafinate, iar puterea politică mai dură.

Deși înspre margine peisajul își pierde treptat trăsăturile europene, granița de est a Europei rămâne totuși aceea de la la sfârșitul Evului Mediu. Altfel spus, ea trece tot pe linia ce separă Rusia de Suedia și Polonia și pe linia ce separă Imperiul Otoman de Polonia și de Sfântul Imperiu Romano-Germanic. Transformările se produc în altă parte: la sud, Mediterana a devenit un lac european. La vest, Europa se prelungește dincolo de Ocean, prin coloniile sale care sunt populate și controlate strict de metropole.

A trecut un secol și ne aflăm imediat după semnarea tratatelor de la Viena. Schimbarea este remarcabilă.

Coloniile americane s-au emancipat. Europa se reduce din nou la țărmul oceanului, dar noile națiuni păstrează civilizația materială și morală a Europei, iar frontierele nu mai sunt de același tip precum cele dinspre est și sud.

La est apar problemele actuale încă și astăzi, adică problema turcească și cea rusească.

Lumea turcă a reprezentat multă vreme și pe bună dreptate obsesia Europei. Să nu uităm că, în secolul al XIV-lea, China, Rusia, Egiptul, lumea arabă, lumea persană și o parte a celei indiene erau conduse de domnitori turco-mongoli. Trebuie să remarcăm aici un lucru: deși încă din această epocă Europa a fost mult superioară din punct de vedere material, social și intelectual lumii turce, doar mult mai târziu ea a obținut superioritatea militară asupra acesteia. Mai buna tehnică de echitație, mai buna utilizare a arcului și tactica superioară erau de ajuns pentru a zdrobi periodic cavaleriile europene. În anul 1526, imensa majoritate a nobilimii maghiare a fost suprimată în bătălia de la Mohács, iar Ungaria, vechiul și puternicul regat european, a trecut pentru un secol și jumătate sub dominația otomană. Foarte puțin a lipsit ca Austria să sufere aceeași soartă în anul 1529. Armata turcă, *Hoarda*, dispunea de o artilerie capabilă, iar datorită tehnicii lor de antrenament ienicerii depășeau din punct de vedere calitativ și al modernității mijloacelor cele mai bune oști europene. La Lepanto (Nafpaktos), în anul 1571, sau chiar sub zidurile Vienei în 1683, raportul de forțe dintre oștiri era periculos de instabil. Mai apoi, balanța n-a mai înclinat atât de clar în favoarea turcilor, dar fie că era vorba despre campaniile prințului Eugen de Savoia-Carignan, fie despre campaniile rusești ale lui Petru, ale Ecaterinei sau ale lui Alexandru al II-lea, războiele împotriva turcilor au reprezentat întotdeauna o imensă provocare. Aliații au mai constatat odată dificultatea unei asemenea experiențe în timpul Primului Război Mondial, iar grecii în 1922.

Pe lângă armata valoroasă, turcii dispuneau cel mai adesea de excelenți diplomați. Această diplomație a știut să învrăjbească în avantajul propriu Franța și Sfântul Imperiu, Sfântul Imperiu și Persia, să întoarcă Anglia împreună cu Franța împotriva Rusiei, Germania împotriva Angliei, iar de vreo jumătate de secol, în sfârșit, Statele

Unite împotriva Rusiei sovietice. Acest lucru explică lenta diminuare a puterii turce în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Intervenind în jocul puterilor, faimosul om bolnav a reușit să-și păstreze o parte din Balcani până în secolul XX — și încă stăpânește strâmtorile. Constantinopolul, adică Istanbulul, în prezent pur turcesc, este mai populat decât Parisul sau Londra.

Deși situat în inima dispozitivelor din concertul european, lumea turcă nu a fost niciodată considerată ca fiind europeană. Istoria ei nu îi conferea un asemenea statut, deoarece a rămas străină de toate experiențele pe care tocmai le-am enumerat. Nici religia ei nu o califica în acest sens, fie prin drept, fie prin moravuri. Un european nu putea să se stabilească în Imperiu și să ocupe o poziție importantă decât cu condiția de a se converti la islam. Atunci când a fost ocupată, Ungaria a rămas fără o mare parte a locuitorilor săi, bărbații devenind sclavi, iar femeile intrând în harem.

În secolul al XIX-lea, cu deosebire sub sultanatul lui Abdul-Medjid, Imperiul a încercat să introducă anumite reforme, care vizau mai întâi refacerea puterii administrației centrale și a forței armatei, împrumutând câteva rețete europene. Aceste reforme nu corespondeau nicidecum unui proiect general de europenizare comparabil cu acela al împăraților din Sankt-Petersburg. Revoluția junilor turci din 1908, naționalistă și autoritară, a urmat acestei reforme cu scop limitat, ceea ce n-a împiedicat dezintegrarea Imperiului, punerea sa sub tutelă economică, înfrângerile din Balcani și, în sfârșit, volatilizarea finală a Imperiului în 1918.

Din această încercare s-a născut o națiune. Biruitorul Atatürk, după ce asigurase independența țării sale, s-a dovedit destul de puternic pentru a întreprinde, în stilul dur și despotic al lui Petru cel Mare, o europenizare profundă. Ea a mers mai departe decât simplul proiect militar. Armata,

Hoarda, s-a instituit, desigur, drept chezaşă a reformei. Dar aceasta a atins instituţiile civile, justiţia, dreptul, învăţământul, literatura, reprezentarea parlamentară, în sfârşit abolirea califatului, separarea oficială a statului de islam, altfel spus laicizarea. Naţiunea turcă, devenită omogenă, cu excepţia elementului kurd, prin exterminarea sau expulzarea armenilor şi a grecilor, împrumută deci planul şi aparenţa unei naţiuni europene de tip iacobin. Poate fi ea oare calificată drept „europeană" ? E o chestiune de definiţie. Dintr-o perspectivă istorică, acestei naţiuni nu i se poate aplica noţiunea de comunitate de experienţă şi de civilizaţie. Din perspectiva instituţiilor, dacă ne hotărâm să le luăm pe acestea drept criteriu de apartenenţă la Europa, chestiunea este discutabilă. Mai trebuie totuşi să analizăm funcţionarea reală a acestora.

Problema rusească se prezintă în mod diferit. În secolul al XVII-lea, acest imperiu, care era deja la fel de extins precum în zilele noastre, era perceput de Europa ca fiind mult mai „barbar" şi mult mai puţin cunoscut decât Imperiul Otoman. Era, de asemenea, mai puţin de temut: slabele forţe ale Suediei şi Poloniei fuseseră în stare să-l ţină în şah. Revoluţia lui Petru cel Mare nu urmărea la început decât unele scopuri legate de putere, în stilul turcesc. Dar, oricât de atroce au fost procedeele ei, ele au iniţiat o revoluţie mult mai profundă, posibilă întrucât poporul rus era unul creştin. Deşi Biserica „pravoslavnică" a nutrit o ură puternică faţă de Occidentul catolic şi protestant, faptul că ea a fost supusă şi chiar aservită mai mult ca oricând unui împărat hotărât occidentalist a determinat diminuarea opreliştilor. Această linie occidentalistă de „dezvoltare" de tip european, voinţa de „a ajunge din urmă şi a depăşi" i-au caracterizat pe toţi împăraţii de la Sankt-Petersburg, poate doar cu excepţia lui Nicolae al II-lea. Europenizarea a fost realizată pe două direcţii care n-au încetat să se con-

juge. Cea dintâi, a lui Petru cel Mare, a constat în mobilizarea și intensificarea, în vederea proiectului, a tuturor rețetelor de putere ale statului rus. Țărănimea a fost, prin urmare, redusă la sclavagie, iar pătura superioară, clerică și/sau profană, forțată, până în anul 1761, să slujească permanent unui stat la fel de despotic precum acela din vremea lui Ivan cel Groaznic, dar mai mult sau mai puțin raționalizat și întru totul secularizat. Cea de-a doua direcție s-a dezvoltat cu precădere la sfârșitul secolului al XVIII-lea, atunci când Ecaterina a înțeles că era nevoie ca clasa seniorilor să devină — prin manierele sale, prin educație și prin drepturile sale personale — o veritabilă nobilime, după modelul suedez, prusac și, pe cât posibil, francez. În acest scop, ea a redat seniorilor proprietatea asupra unei mari părți dintre țăranii sclavi ai statului, reușindu-se astfel privatizarea mijloacelor de producție. Putem spune că ambele direcții au fost încununate de succes. Urmând direcția lui Petru cel Mare, Rusia a dobândit foarte repede o armată redutabilă, iar pe linia Ecaterinei, ea a căpătat încă de la începutul secolului al XIX-lea o adevărată civilizație. Această Rusie civilizată nu era, desigur, decât o plută pierdută într-o mare de barbari (ca să-l parafrazez pe Pușkin), dar a continuat să ia amploare pe tot parcursul veacului al XIX-lea, fiind în stare să creeze literatură, muzică, artă, ale căror surse și inspirație sunt pe de-a-ntregul europene și care au fost recunoscute în această calitate a lor în întreaga Europă.

Astfel, în vreme ce Imperiul Otoman nu a încetat să reculeze în Europa vreme de două secole, Imperiul Rus a înaintat permanent. El a cucerit țările baltice și Finlanda de la Suedia, Poloniei i-a luat Ucraina, preluând apoi două treimi din Polonia însăși, iar dacă în 1917 ar mai fi rezistat un an, ar fi obținut, potrivit promisiunilor Franței, și restul Poloniei, mare parte din Germania, Balcanii, în sfârșit Constantinopolul. Dat fiind formidabilul dinamism

demografic, economic și cultural specific lui, ar fi dominat Europa cu totul. Din fericire (sau din nefericire), a apărut Lenin.

În vreme ce Turcia n-a fost niciodată socotită ca fiind europeană, Rusia, care totuși în timpul domniei lui Petru cel Mare nu mai era considerată nici ea astfel, a fost destul de ușor primită în concertul european. Doar Papa i-a refuzat țarului până în anul 1815 titlul de împărat, și aceasta în principal pentru că, pe măsură ce Rusia înainta spre vest, Prusia și Austria înaintau spre est, iar Anglia se desfășura amplu în restul lumii. Înaintarea Rusia a fost, așadar, acceptată.

În 1914, Rusia făcea parte, prin urmare, din concertul european. Dar era oare considerată ca fiind europeană? Trebuie răspuns cu grijă. Erau europene toate realizările culturii ruse, precum și manierele și stilul de viață al clasei superioare. Rămâneau totuși două obstacole. În primul rând religia, care n-a încetat să fie din ce în ce mai exclusivă, mai arogantă, mai orgolioasă pe toată durata secolului al XIX-lea. Ea susținea mitologiile slavofile, ideea unui drum separat, transfigurarea Rusiei, disprețul față de Europa. Era peste tot în literatură. Inconvenientul acelui *filioque* n-a luat nicicând proporții mai colosale și mai separatoare ca în ajunul Marelui Război. Apoi regimul. Care era regimul rusesc? S-ar putea spune că la sfârșitul domniei Ecaterinei acest regim căpăta înfățișarea unui Ancien Régime de tip european, puțin aspru și rudimentar, mai curând de factură prusacă decât franceză, dar de un tip cunoscut și recunoscut. Or, tocmai în acel moment Revoluția Franceză a venit să delegitimeze toate vechile regimuri din Europa, constrângându-le la o aliniere treptată pe Noul Regim reprezentativ. Pe toate — cu excepția celui rusesc, care va rezista ca atare până în 1905, dacă nu chiar 1917. Existența Imperiului, de care toți erau atașați, inclusiv majoritatea revoluționarilor, împiedica evoluția. Ve-

chiul Regim rusesc își pierdea legitimitatea chiar și în ochii propriei nobilimi, ai funcționarilor luminați și ai inteligheniției, din ce în ce mai europenizate. Lumea era deci în așteptarea căderii sale.

Căderea s-a produs — și nu în maniera așteptată. Granița Europei a făcut atunci un salt spre est, prin emanciparea Poloniei, a țărilor baltice, a Finlandei, a Basarabiei. Regimul rusesc a luat înfățișarea pe care o știm, cea mai contrară moravurilor Europei. A fost comparat în mod greșit cu despotismul Moscoviei, ale cărei câteva rețete le preluase, dar în scopuri utopice, cu totul subordonate ideologiei totalitare. Granița ce separa Europa de URSS a devenit imposibil de trecut, infinit mai bine delimitată și păzită, infinit mai polițienească decât cea a vechiului Imperiu Rus, care deja reprezenta o excepție de la normele europene. Profitând de război, această cortină de fier a înaintat din nou spre Occident și a izolat cu desăvârșire Varșovia, Budapesta, Praga și Dresda de Europa. A intrat, prin urmare, în miezul Europei istorice. Timp de patruzeci de ani, granițele Europei au părut să se limiteze la acelea ale vechiului nucleu carolingian din vremea împăraților othonieni.

Vreme de mai bine de patru decenii, Europa sovietizată a fost văduvită de elitele sale, a fost abrutizată, strivită în toate structurile ei, izolată, în parte rusificată. De zece ani a ieșit din captivitate, într-o stare foarte proastă. Sărăcită, mutilată de stoparea evoluției sale, nesigură în toate privințele mai puțin în una: indestructibila sa apartenență la Europa. Mai mult ca niciodată în istoria ei, marea frontieră este cea care o separă de Rusia și încearcă să o întărească prin toate mijloacele. Cu greu ne putem imagina bucuria care a cuprins întreaga Polonie odată cu aderarea la NATO. Programul comun al acelei regiuni este să se reintegreze în Europa. Este de înțeles de ce mizează ea atât de mult pe puterea americană. Despre influența rusească în cultură, în gândire, în artă nici nu mai poate fi vorba.

Iar Rusia? A ieșit ruinată din comunism, a suferit un declin demografic unic în lume. Există mai puțini ruși decât în 1917, iar aceștia nu mai fac destui copii. Puterea ei economică se plasează în urma celei a Spaniei. Toate cuceririle teritoriale de la Petru cel Mare, chiar de la Alexei Mihailovici, sunt anulate.

Prin urmare, nu supraputerea ei face problematică eventuala integrare în Europa, deci o extindere a granițelor acesteia din urmă nu numai până la Urali, care n-au fost niciodată o graniță, ci până la China și la Pacific. Este vorba mai degrabă despre însăși voința rusească. Regimul său este așa cum este, și chiar rușii sincer occidentaliști — căci sunt destui — sunt sfâșiați între râs și plâns atunci când presa străină descrie acest regim ca pe o *emergent democracy*. Cât despre Biserica Ortodoxă, ea este exploatată de putere pentru a alimenta naționalismul cel mai extrem și mai ostil oricărei apropieri de latinitate.

Să conchidem deci cu tristețe: Europa se oprește acolo unde s-a oprit în secolul al XVII-lea, adică atunci când întâlnește o altă civilizație, un regim de altă natură și o religie care nu o vrea.

*SITUAȚIA BISERICII CATOLICE. ÎN PRAGUL UNUI PONTIFICAT**

Autobiografia cardinalului Ratzinger este simplă și transparentă. Este fiul unui jandarm credincios, născut în pioasa Bavarie. Bavaria a fost indirect covertită de Sfântul Bonifaciu (Winfrith, pe numele său anglo-saxon), într-un mod mult mai blând decât au făcut-o trupele lui Carol cel Mare în Saxonia. Poate de aceea aici creștinismul și catolicismul s-au înrădăcinat mai solid decât în alte părți. Acest puști inteligent a fost trimis la gymnasium, echivalentul german al celor mai titrate licee franceze. Acest gymnasium se afla sub spectrul nazismului, „ca înainte". Existau profesori naziști, profesori antinaziști, profesori neutri, însă conținutul materiei de predat rămânea neschimbat, spre deosebire de ceea ce s-a întâmplat în Rusia sovietică imediat după revoluție. Se predau greaca, latina, limbile moderne, filozofia, iar micul Josef Ratzinger, elev studios, excela la versurile grecești și latine. Germania nazistă, așa cum este ea prezentată în autobiografie, dă senzația unei țări neconvertite la nazism, ci ocupată de partidul nazist și de clica lui. Oarecum ca Franța de sub ocupație, cu o densitate ceva mai mare de colaboratori. Revoluția nazistă nu este surprinsă decât învăluită în haosul ultimilor doi ani de război. Potrivit Concordatului, respectat în această privință, Ratzinger nu a luptat pe front, seminarist fiind, decât în FLAK, adică apărarea antiaeriană.

* Apărut în *Commentaire* nr. 113, primăvara 2006.

Un aspect mă frapează aici. Ratzinger nu dă impresia că ar fi sesizat esența totalitarismului modern al acelor ani — doar oroarea absolută și naturală față de regim. A înțeles-o însă cerebral în anii '68 și următorii, atunci când, ca decan al Facultății de Teologie din Tübingen, a avut de-a face cu ideologii revoluționari ai „fracțiunii armata roșie". Formațiunile ideologice precum nazismul și comunismul le înțelegi de la bun început sau nu le mai înțelegi niciodată, și e de-ajuns doar să le intuiești. Așa a înțeles întreaga situație Reagan, care nu era un mare intelectual, atunci când s-a confruntat cu sindicatele comuniste de la Hollywood în anul 1945. Ratzinger a avut *insight*-ul în 1968.

După studii obișnuite de teologie la München, și-a susținut teza având ca subiect *Teologia istoriei Sfântului Bonaventura.* Lucru important, deoarece dovedește că autorul nu se înscria în curentul neotomist care domina învățământul teologic încă din vremea lui Leon al XIII-lea, ci mai degrabă în curentul augustinian. El aparține, așadar, acelei școli „moderne" care căuta o altă cale decât tomismul și care s-a remarcat imediat după război. Numele pe care Ratzinger le amintește cu plăcere sunt Henri de Lubac, Hans Urs von Balthazar, Romano Guardini, Karl și Hugo Rahner. Sunt mai curând iezuiți decât dominicani și caută susținere pe cât se poate în Sfinții Părinți greci și în tradiția ebraică. Cu toate acestea, Ratzinger l-a studiat pe Sfântul Toma și, mai târziu, la Roma, a colaborat îndeaproape cu cardinalul Cottier, dominican în descendența lui Journet, Gilson și Maritain.

La Tübingen, la München, apoi la Roma, Ratzinger a scris zeci de cărți. Stilul său intelectual este marele stil german, fondat pe soliditatea educației primite — încă de la vârsta de 18 ani, la absolvirea liceului, limbile antice erau cunoscute foarte bine, ca și filozofia clasică. Profunzimea discursului său și efectele de profunzime sunt asemănătoare celor ale marilor autori germani. E comparabil cu un

Cassirer catolic, am putea spune. El a deschis dialogul cu luteranii, pe care-i cunoaște foarte bine, pe un ton dintre cele mai nobile. Pe tot parcursul vieții a vădit și încă vădește vocația unui profesor. Un *Herr Professor Doktor*. Într-adevăr, un spirit superior, un mare spirit germanic așa cum ne-a dăruit adesea Germania și devenit mai rar în prezent...

Ratzinger a fost numit arhiepiscop de München de către papa Paul al VI-lea, dar n-a ocupat decât cinci ani această funcție. Actualul papă are, așadar, o experiență pastorală destul de scurtă. La München continuă să scrie cărți și controverse erudite.

În anul 1981, Ioan Paul al II-lea l-a numit prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței, ceea ce purta înainte denumirea de Sfântul Oficiu. Această decizie este una dintre cele mai importante ale respectivului pontificat. A fost meritul lui Ioan Paul al II-lea să numească în acest post un om pe care-l știa intelectual mai înzestrat decât el, deși el însuși era un intelectual veritabil. Rar se întâmplă ca personalitățile mari să tolereze în preajma lor personalități pe măsură. Wojtyla trecuse în Polonia printr-o instrucție prea puțin sistematică, în condiții foarte puțin favorabile. Ratzinger era acel *scholar* pe care se putea sprijini în orice situație. Momentul acesta a marcat pontificatul lui Ioan Paul al II-lea. Primele texte ale lui, în special discursul de la UNESCO, mă lăsaseră oarecum perplex. Nu se mai simte acea oscilare după sosirea lui Ratzinger. Deși erau diferiți, cei doi au știut să păstreze o prietenie de-a lungul activității lor în comun, o încredere intelectuală care a rezistat până la capăt.

Contrar a ceea ce se crede adesea, Ratzinger nu este nicidecum un triumfalist. Din contră, el este mobilizat de o viziune extrem de sumbră, deși deloc disperată, asupra stării actuale a Bisericii. Nu știm dacă nu cumva și Ioan Paul al II-lea nutrea cam aceleași gânduri, în ciuda dârzeniei sale atât de

comunicative. Ratzinger nu-și face iluzii în acest sens, și acest lucru l-a reafirmat atât înainte, cât și după ce a fost ales: Biserica se află într-o situație foarte delicată.

Atunci de ce te poți agăța? De adevăr. Ratzinger are convingerea că, în acest naufragiu desfășurat sub ochii noștri, Biserica stăpânește totuși un tezaur, care este dogma ei, așa cum a fost ea definită și redefinită fără încetare de către gândirea teologică de-a lungul veacurilor. Ca teolog catolic, cardinal, papă, Ratzinger echivalează dogma cu adevărul pur și simplu, cel puțin în esența lui. Tocmai plecând de la acest punct de reper a emis, în calitate de prefect, o serie de critici. A prevăzut corect proliferarea marxist-leninistă în sânul teologiei eliberării și a făcut tot ce ținea de el pentru a stopa prejudiciile provocate de aceasta în America Latină. În privința moravurilor, a atins anumite chestiuni care reclamau unele considerente precise. Celibatul preoților laici este un aspect pe care-l susține, după cum a reamintit imediat după alegerea sa. Decizia de a opta într-un sens sau în celălalt ține de simpla disciplină ecleziastică și este o chestiune de oportunitate „politică"[1]. În ceea ce privește consacrarea femeilor, chestiune mult mai gravă, este adusă în discuție o teologie fundamentală asupra cărora opiniile nu sunt foarte clar definite. Problema

[1] Îndrăznesc să remarc aici diferența tot mai mare dintre modul de viață al laicilor față de al clericilor. Clericii, celibatari prin definiție și prin jurământ, au un acoperiș deasupra capului, o comunitate stabilă, o viață liturgică și spirituală organizată și, dacă doresc, o viață intelectuală facilitată de timpul pe care-l au la dispoziție și de dotările din biblioteci. Laicii nu au nimic din toate acestea. Jurământul de sărăcie este făcut de clerici, dar de sărăcie adevărată au parte laicii. Presupunând că viața conjugală reprezintă un avantaj și că este mai agreabilă decât celibatul, lucru ce rămâne să fie demonstrat, atunci s-ar putea să le fie permisă. Din câte știu, recunosc că acest argument nu convinge nici un membru al Bisericii.

atinge mai în profunzime raportul dintre bărbat și femeie, începând cu momentul creației. Multă vreme de acum încolo nu sunt de așteptat evoluții spectaculoase pe această temă.

În toate aceste aspecte, cardinalul nu ezită să se sprijine pe concluziile Conciliului Vatican II, pe care le reiterează prin prisma tradiției dogmatice stricte și mărturisitoare a adevărului. Rolul prefectului Congregației pentru Doctrina Credinței nu este acela de a avea o părere personală. El este un păzitor și se bucură de o autonomie intelectuală restrânsă. Ratzinger nu se poate reține însă să-și expună concepțiile proprii și să-și depășească uneori rolul de prefect. De aceea a scris despre liturghie și despre direcția în care a evoluat aceasta și de care el nu este mulțumit. Susține clar acest lucru, analizând schimbările care au luat o înfățișare de „drepturi dobândite" (cum s-ar spune în limbaj sindical), cum ar fi orientarea preotului spre credincioși ori spre altar, adică spre Dumnezeu.

I. Divergențe moștenite

Scrierile lui Ratzinger privitoare la luterani sunt numeroase, ele întinzându-se pe sute de pagini documentate și pătrunzătoare. Punctul central la care se raportează rămâne adevărul. Nu se lasă purtat de un sentimentalism ecumenic, ci încearcă să descopere perspectiva corectă. De exemplu, de ce nu vor catolicii să recunoască *Confesiunea de la Augsburg**, acest text de compromis redactat de

* Acest document, redactat în anul 1530, precizează dogma și organizarea Bisericii Luterane, prevăzând în principal următoarele: Biserica rămâne simplă și necostisitoare; conducătorul unui principat este și șeful Bisericii Luterane din respectivul principat; slujbele se vor ține în limba maternă, și nu în latină; dispare cultul icoanelor și al moaștelor; dintre cele Șapte Taine, rămân doar Botezul și Împărtășania; sunt desființate ierarhia catolică și mânăstirile catolice, iar averea acestora este secularizată (*n. t.*).

Melanchthon în vederea reunirii cu Biserica? Dar, observă Ratzinger, nu e vorba aici doar despre *Confesiunea de la Augsburg*, ci și despre *Articolele de la Smalkalden** și alte texte canonice care definesc credința luterană. Și care se bucură de autoritate? Se poate oare să fim de acord cu luteranii în privința „certitudinii mântuirii" și chiar în privința justificării prin credință în măsura în care actul de credință abrogă celelalte virtuți teologale, speranța și caritatea, și le obliterează legătura? Așa ceva nu pare a fi posibil, lucru care nu l-a împiedicat pe Ratzinger să continue dialogul până când s-a ajuns la semnarea, chiar la Augsburg, a unui text de conciliere, în anul 1999. *Sola fide* și *sola gratia* fuseseră deja recunoscute oficial de către Conciliul de la Trento, dar au fost reafirmate în modul cel mai solemn. Indiferent de direcția în care evoluează, astfel de dezbateri sunt importante, în măsura în care știința teologică este mobilizată și reactivată și de-o parte, și de cealaltă. Or, atât în tabăra protestantă, cât și în cea catolică, în care controversa implicase atâția iluștri combatanți, nu mai apare nici un nume cu prestanță. Unde sunt acei Karl Barth, Bultmann, Rahner, Bouyer de altădată? Însăși ideea de controversă teologică tinde să se șteargă, din cauza indiferenței, a uitării sensului și din cauza ignoranței. În ceea ce-i privește pe anglicani și reformați, nu se întrevăd progrese atât de importante. Discuțiile sunt politicoase, respectul reciproc e de la sine înțeles. Diferendul teologic și în special ecleziologic rămâne neschimbat.

Biserica Catolică este gata să facă aproape orice, gata „să bage capul la cutie", pentru a se reuni cu lumea ortodoxă,

* La solicitarea electorului Friedrich de Saxa, în anul 1536, Luther redactează aceste articole, rezumat al întregii confesiuni, în vederea unui conciliu care nu s-a mai ținut niciodată din cauza problemelor sale de sănătate (*n. t.*).

într-atât suferă de tare că cele două Biserici sunt separate de o aceeași credință. Ioan Paul al II-lea a făcut într-adevăr tot ce a putut. A calificat cu generozitate ortodoxia drept „unul dintre cei doi plămâni" ai Bisericii unice, deși comprimat de un pneumotorax extraordinar de rigid. Totul depinde în fapt de patriarhia de la Moscova, care, statistic vorbind, reprezintă doar ea singură trei sferturi din ortodoxie. Patriarhul de la Moscova are mulți bani și este în măsură să precumpănească asupra patriarhiei ecumenice de la Constantinopol, care nu mai are bani și aproape că nici nu mai are enoriași. Există mai puțini de trei mii, probabil: cvorumul nu mai este îndeplinit. De aceea Atena se străduiește să aducă la sine patriarhia ecumenică.

Ortodoxia nu mai este, cum era dintotdeauna, și chiar sub Stalin, doar un instrument al statului rus, ci a devenit unul dintre mecanismele sale esențiale. Demnitarii de la Kremlin își plimbă crucile mari pe sub cămăși și le exhibă cu orice prilej, participă la toate ceremoniile. S-au pictat până și icoane reprezentându-l pe Putin. Nu se mai vorbește doar despre ortodoxie, ci, aspect inedit, despre *ortodoxism*, la fel cum am zice *leninism*, ca și cum acest *-ism* i-ar succeda celuilalt cu aceeași funcție. În unele texte, Moscova se descrie nu ca o a treia Romă, ci ca unicul și singurul Ierusalim, iar Rusia — ca singurul stat cu adevărat creștin. Ne-am putea crede întorși cu mult înaintea împăraților din Sankt-Petersburg, la începutul secolului al XVI-lea, în vremea călugărului Filoteu, când singurul regat creștin era acela al țarului ortodox. Latinii și monofiziții (luați laolaltă), potrivit patriarhului Alexei, nu trebuie considerați a fi creștini, ci eretici. În plus, fără a dezbate pe această temă și chiar fără a analiza efectele unui asemenea gest, Moscova îi cere Romei să sugrume cu propriile-i mâini Biserica Unită (sau „Greco-Catolică"), pe care Nicolae I și Stalin o zdrobiseră deja de două ori, dar care a supraviețuit și se manifestă plină de vigoare în Ucraina, numărând mai bine de

5 milioane de credincioși. Roma nu poate consimți în mod evident la așa ceva, dar se abține să-l numească patriarh pe cardinalul arhiepiscop de Lvov, după cum cer uniții. Alexei pretinde că are jurisdicție asupra teritoriilor vechii Rusii și chiar asupra tuturor rușilor răspândiți prin toată lumea... Nimic nu arată că situația ar fi pe cale să se rezolve[2].

Lumea ebraică a primit cum se cuvine — și n-avea nici un motiv să primească altfel — numirea cardinalului Ratzinger. Era conștientă de acțiunile celui care-l însoțise pe papă în demersul substanțial de apropiere față de evrei și în efortul de reconciliere. Nu există nici un punct de litigiu deocamdată. Noul papă a sărbătorit în sinagoga de la Roma cea de-a patruzecea aniversare a *Nostra Aetate*, documentul sinodal care punea în discuție o serie de false concepții ale iudaismului. Ceremonia a fost frumoasă și n-a lipsit de aici nici un cardinal și nici un mare rabin.[3]

Tema principală de dezbatere pentru noul papă, punctul său sensibil îl reprezintă relativismul. Și îl combate în cadrul Bisericii Catolice, unde face ravagii. Prințesa palatină scria de la Versailles: „La noi, fiecare are religia sa proprie", vorbind despre Palatinatul calvinist din tinerețea ei. Acum, lumea creștină în general socotește toate religiile ca fiind la fel de importante, ca fiind complementare, fiecare persoană având dreptul să asimileze ce îi convine din ele. Ratzinger, în schimb, este convins că adevărul poate fi găsit doar într-un singur loc și că este unic și nu poate fi descoperit în plenitudinea lui decât în cadrul Bisericii Catolice[4].

[2] A se vedea *Istina*, XL, 2005, nr. 1 și 2.

[3] Cu excepția, totuși, a celui de la Roma, care s-a bosumflat din nu știu ce motiv.

[4] A se vedea, printre altele, conferința susținută la Sorbona în data de 27 noiembrie 1999 și intitulată *Vérité du christianisme*.

A scris o carte despre pluralismul teologic, ale cărui limite, imposibil de depășit, le ilustrează. În ceea ce privește dialogul dintre religii, și mă gândesc aici la reuniunile de la Assisi, nu acest tip de inițiativă este de așteptat din partea lui Ratzinger. El a pus oarece ordine în acest loc venerabil, unde aproape că se sacrificau pui de găină pe altarul Sfintei Clara.

Nu e genul lui.

II. Succesiunea

Succesiunea la moartea lui Ioan Paul al II-lea s-a făcut simplu și rapid. Conclavul l-a ales în câteva zile pe cel mai bun dintre candidați, fapt care nu e de natură să ne liniștească, indicând slaba consistență a Bisericii și evantaiul destul de restrâns din care se puteau face opțiunile. În sfântul colegiu nu mai existau alte personalități la fel de complete precum Ratzinger. Era cel mai bun teolog în viață și se afla la Roma. Aspect destul de inedit, pentru că la Roma nu se făcea multă teologie. Teologie se făcea în mod tradițional la Paris, la Köln, Napoli, Oxford, Louvain, Salamanca. Roma se limita să afirme dreapta credință. Dar, din cauza extraordinarului declin modern al acestor faimoase școli, studiul teologic s-a concentrat la Roma. De aici, o adevărată inflație de scrieri romane. În colecția actelor conciliilor încă din primul secol, actele de la Conciliul Vatican II ocupă practic un sfert de volum. Acest semn al vremurilor nu este de bun augur.

Toată lumea a admirat modul în care Benedict al XVI-lea a realizat trecerea. În jurul morții lui Ioan Paul al II-lea se crease un veritabil vârtej popular și mediatic. Situația trebuia să fie readusă grabnic la normal, ceea ce Benedict al XVI-lea a și făcut cu o demnitate, un stil și, aș îndrăzni să zic, un bun-gust perfect, redând Bisericii imediat nuanța care se cuvenea. În anumite privințe, l-am putea compara

pe Ioan Paul al II-lea cu Roosevelt, pontiful depășindu-și atribuțiile funcției. El s-a îndreptat „înspre mase" și le-a însuflețit prin intermediul mijloacelor naturale pe care le avea la dispoziție, recurgând la procedeele practicii democratice, oarecum în același mod în care Roosevelt depășea atribuțiile bine delimitate pe care i le conferea statutul de președinte al Statelor Unite. Benedict al XVI-lea, care nu se poate lăuda cu carisma specială a predecesorului său, a revenit la sobrietatea și rolul imparțial specific episcopului de Roma. Acest lucru reiese imediat din demersul prin care a fost întreruptă seria lui Ioan, Paul, Ioan Paul I și Ioan Paul al II-lea și prin care Ratzinger a luat numele de Benedict, cu referință la Benedict al XV-lea, un papă foarte distins, foarte lucid, lipsit de putere pe toată durata Primului Război Mondial, și cu referință la Benedict al XIV-lea, savantul papă al Epocii Luminilor, respectat de către Voltaire. Dintre armoariile pe care le-a preluat la câteva zile după ungerea lui, a renunțat la tiară și s-a mulțumit doar cu mitra și cu însemnele de arhiepiscop de München, inclusiv legendarul urs al Sfântului Corbinian. La fel ca în urma unui festin copios, Benedict al XVI-lea a impus Bisericii un fel de post. Este evident că, în opinia lui, Biserica are nevoie de o perioadă de liniște și de meditație.

III. Noi provocări

Nu ne vom mai referi deocamdată la problemele interne ale Bisericii, ci vom identifica provocările exterioare cu care se confruntă. Am putea spune că orizontul ultimelor șase pontificate — începând cu Pius al XI-lea — a fost acoperit de spectrul totalitarismelor ideologice care-și au rădăcinile în Primul Război Mondial, în speță comunismul și nazismul. Acestea au constituit nu numai niște amenințări din afară la adresa Bisericii, ci și niște tentații. De vreo cincisprezece ani acest orizont nu mai este întunecat, dar

două noi provocări amenințătoare în prezent Biserica, prea puțin pregătită să le facă față. Și aceasta fiindcă cele două noi provocări au luat-o prin surprindere, iar frământările prin care a trebuit să treacă pe parcursul sinistrului secol XX i-au indus anumite deprinderi și obișnuințe care nu se mai potrivesc, care, mai mult decât atât, o defavorizează în efortul de a se confrunta cu secolul XXI.

1. *Islamul*

Cea dintâi provocare o reprezintă islamul. În urmă cu o sută de ani, lumea occidentală vedea în această religie, ai cărei adepți nu erau atât de numeroși, aproape toți aflându-se sub controlul națiunilor europene oficial creștine, o relicvă a vremurilor de altădată, o urmă arhaică menită să se risipească treptat sau să lâncezească în imobilitatea sa seculară. În prezent, islamul numără mai mulți credincioși decât Biserica Catolică. Are o atitudine de cuceritor, prozelit, sufocând creștinismul din Africa, înlăturând încetul cu încetul ultimele focare de creștinism în Orientul Mijlociu, prin convertire, prin exterminare, expulzare sau emigrare. E din ce în ce mai bine înfipt în Europa. Moscheile și locurile de rugăciune proliferează pretutindeni în Occident.

Am analizat deja aceste aspecte, în special în revista *Commentaire*[5], și nu voi reveni asupra lor. Vreau doar să remarc aici că în privința islamului plutește o anumită

[5] *Cf.* lucrarea mea *Trois tentations dans l'Eglise*, Perrin, Tempus, Paris, 2002, partea a III-a [ediția I Calmann-Lévy, Paris, 1996] [*Dilemele mântuirii*, Editura Humanitas, București, 2001, trad. rom. de Mona și Sorin Antohi — *n. t.*] și *Commentaire*, 2004, nr. 107. Definesc islamul ca fiind religia naturală a lui Dumnezeu revelat. Dumnezeul lui Israel este venerat, dar într-un mod idolatric. Islamul nu ține seama de Legământ, noțiune comună iudaismului și creștinismului. [Vezi în acest sens și *supra*, „Trei ortodoxii", *n. t.*]

nesiguranță, datorată în principal profundei ignoranțe din partea clerului care nu știe, nici măcar la cel mai înalt nivel, ce anume înseamnă islam sau nu s-a străduit încă să se informeze cu privire la el.[6] Trebuie să adăugăm că există un „lobby arab" la Vatican.[7] Ultimii prelați catolici din Orientul Mijlociu trăiesc sub islam și nu văd alt viitor decât acesta. Ei depun toate eforturile să ocrotească ce a mai rămas din turma lor și se păzesc să aducă atingere islamului sau să iasă din spiritul de ecumenism dominant în catolicismul european. Și la Beirut, și la Roma își reprimă doleanțele și-și ridică magiștrii în slăvi. Ei sunt activi în cadrul „lobby-ului arab".

Nu înseamnă că Roma nu se află în fața unei dileme, ea trebuind să aleagă între două perspective. Prima ar fi să refuze conflictul, chiar să nege faptul că el există în realitate[8], opțiune evidentă în exprimări de genul „cele trei monoteisme", „cele trei religii avraamice" și chiar „cele trei religii ale cărții". Primele două nu rezistă nici la cea mai superficială examinare teologică sau exegetică, iar ultima exprimare se bazează pe o interpretare vădit greșită. Ea susține — nici mai mult, nici mai puțin — că în dreptul musulman poți revendica statutul de *dhimmi* dacă ești evreu,

[6] Există, totuși, și unele lucrări de calitate, dar autorii lor, frecvent din rândul Bisericii, se tem să-și ducă gândul până la capăt, fie din ecumenism de principiu, fie din grija de a păstra legăturile cu țările musulmane și de a-și proteja corespondenții.

[7] Foarte vădit în Pontificio istituto di studi arabi et d'islamistica. Multă vreme aici a predat un părinte alb, părintele Borrmans, care și-a dedicat toate eforturile încercării de a dovedi afinitățile, convergențele, chiar coincidența dintre religia Coranului și aceea a Bibliei sau încercării de a încuraja „dialogurile", care nu erau decât un șir de monologuri ale reprezentanților celor două tabere, fiecare arătându-se surd sau prefăcându-se a nu auzi argumentele celuilalt.

[8] Deși an de an numeroși creștini devin victimele efective ale fanatismului musulman.

creștin, adept al zoroastrismului sau al sabeismului. Ea nu vrea să spună că musulmanii împărtășesc cu creștinii, deși cei din urmă cred în număr mare acest lucru, o aceeași venerație față de Biblie. Cu toate acestea, cele trei sintagme sunt frecvent folosite în predicile catolice obișnuite, în publicațiile confesionale și par a fi de neînlăturat, într-atât de răspândit e spiritul de sincretism. Efect periculos, deoarece istoria ne-a arătat că, atunci când nu mai știe foarte bine în ce crede, când nu mai vede diferența dintre doctrina sa și aceea a islamului, Biserica devine musulmană aproape fără să-și dea seama.

Cealaltă perspectivă ar consta, păstrând totodată față de musulmani atitudinea amicală cuvenită, în a plasa direct și irevocabil religia acestora în rândul religiilor necreștine și, cum se susținea în cadrul Bisericii până în secolul trecut, alături de păgânism.[9] Nu e nici o rușine să fii păgân! Aceasta ar echivala cu a pune capăt definitiv „triunghiului" creștinism – iudaism – islam. Triunghiul ar putea fi conceput atât în iudaism, cât și în islam, deși din motive diferite. Creștinismul, în schimb, care se consideră înrudit cu iudaismul printr-o legătură indestructibilă, nu are nimic de acest gen cu islamul. Poate fi doar prieten cu islamul, ceea ce e deja foarte mult. Plasarea celor trei religii în triunghi se face doar printr-o confuzie și trădează o slăbiciune în instruirea creștinilor. Ea aduce deservicii relației cu evreii fără ca măcar să întărească relația cu islamul. Ideea triunghiului distruge ideea creștină și cunoașterea minimă a catehismului o poate înlătura, așa cum se întâmplă și în instituțiile Bisericii. Raportarea la evrei vine, într-adevăr, de la Comisia pentru Raporturile Religioase cu Iudaismul, asociată Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității

[9] Idolatria față de Dumnezeul lui Israel nu o salvează de păgânism, dar ea face și mai dificilă convertirea la creștinism decât păgânismele pe care le-a întâlnit Biserica în nordul Europei, în cele două Americi și în Africa.

Creștinilor, în vreme ce Comisia pentru Raporturile Religioase cu Musulmanii ține de Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios.

2. *Evanghelismul*

Cea de-a doua provocare pe care o are de înfruntat Biserica este ofensiva protestantă, sub noi forme de manifestare. Este ceea ce se desemnează în prezent prin termenul „evanghelism". Granița dintre catolicism și protestantism nu a variat de la încheierea Războiului de Treizeci de Ani, decât din punct de vedere demografic. Situația s-a schimbat însă, din cauza formidabilului dinamism al noului protestantism american. Raportul de odinioară, de două treimi de partea catolicismului și o treime de partea protestantismului, este probabil pe cale să se inverseze.

Religia Statelor Unite este rezultatul unei sedimentări pe mai multe straturi. În spațiile americane, chiar înaintea Războiului de Independență, sectele și bisericile care proliferaseră uimitor de mult în preajma Revoluției din Anglia s-au văzut transplantate într-un nou mediu, fiind nevoite treptat să intre în concurență unele cu altele. Era vorba despre: un episcopalism lipsit multă vreme de episcop, prea puțin cizelat de deismul Epocii Luminilor, rămas patrician și fără un sistem teologic, dar păstrând imnurile și magnificele liturghii anglicane; un calvinism strict, presbiterian după tiparul scoțian, un popor de sfinți, organizat după modelul genevez în sinoade și îndreptându-se rapid spre o democrație republicană bine structurată; lumea baptismului și a sectelor, infinit de diversificate, organizată în congregații de mici dimensiuni și complet democratică; luteranismul imigranților germani și scandinavi; catolicismul irlandezilor și imigranților de mai târziu; iudaismul.

În ultimele decenii, caracterul etnic al diferitelor *confesiuni* are tendința de a se risipi. La periferiile rezidențiale

unde locuiesc majoritatea americanilor, unde se consumă amestecul, poate chiar fuziunea în așa-numitul *melting pot*, apartenența religioasă devine o chestiune de opțiune personală și nu mai este dată prin nașterea într-un grup deja constituit. Pe această „piață" unde îți poți satisface nevoile religioase și dorința de apartenență la o comunitate, vechile confesiuni din protestantismul istoric (episcopalieni, presbiterieni, luterani) se află oarecum în declin. Trei *confesiuni* sunt în plin avânt și converg în ceea ce numim mișcarea evanghelistă. Mai întâi, metodismul și diversele lui variante, provenind din așa-zisele *revivals* ale secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Ele își au rădăcinile în tradiția Wesley, una dintre cele mai mari și mai admirabile figuri ale creștinismului modern. Metodismul aduce fundamentului calvinist entuziasmul, smerenia simplă și profundă, caritatea dincolo de granițele confesionale, morala riguroasă, preocuparea pentru oamenii simpli și pentru muncitori. Apoi, baptismul. Este forma cea mai radicală de protestantism, cea care duce până la capăt logica Reformei. Nu mai există un cler separat, nici principii bine definite, ci o multitudine de asociații libere de creștini, deveniți astfel în urma unei convertiri intime a persoanei, marcată în interior de o experiență puternic afectivă, iar în exterior de botezul la maturitate, care semnifică un angajament pe viață și noua venire pe lume: *born again*. Baptismul și metodismul se întrepătrund în sud, miezul cel mai entuziast al religiei americane. Billy Graham* este baptist, soția lui — metodistă. Southern Baptist Convention se propagă acum

* Celebru „tele-evanghelist" american, teolog și predicator protestant, exponent al mișcării evanghelice. S-a bucurat de relații privilegiate cu personalitățile politice ale vremii sale, în special cu Nixon, cu care se pare că ar fi pus la cale, de altfel, excluderea evreilor de la conducerea diverselor medii de informare americane. A se vedea în acest sens lucrarea lui Sébastien Fath, *Billy Graham, pape protestant?*, Albin Michel, Paris, 2002 (*n. t.*).

în întreaga Americă, până în Alaska. Prozelitismul, obligația de a le vesti semenilor bucuria și utilitatea actului de convertire sunt o îndatorire în cadrul baptismului. Vom adăuga aici și penticostalii, provenind dintr-o Biserică de culoare din California, religie entuziastă, căutând inspirația Duhului Sfânt, profetică, dinamică și prozelită la rândul ei.[10] Predica evanghelistă, propagată de mijloacele de comunicare în masă, bubuitoare în acele *mega-churches*, cuprinde întreaga Americă.[11]

Anumite caracteristici ale acestei noi religiozități, numită în mod obișnuit în ziua de azi „evanghelistă", pun pe bună dreptate pe gânduri lumea catolică.

„Una, sfântă, catolică și apostolică" — acestea sunt „trăsăturile" Bisericii Catolice. Afectiv, adogmatic, asociativ, moralizant, practic, democratic, civic — acestea sunt trăsăturile evanghelismului. Ceea ce uimește și mai mult un catolic tradițional este tocmai facultatea individului de a-și defini propria-i credință, lucru care antrenează o multiplicare la nesfârșit a Bisericilor și a „cultelor", înnoite de la o săptămână la alta; indiferența față de teologia dogmatică și sărăcia intelectuală a mesajului; caracterul labil al opțiunii, care determină individul să-și schimbe după bunul-plac

[10] Fac trimitere la remarcabilele lucrări ale lui Sébastien Fath: *Militants de la Bible aux Etats-Unis*, Autrement, Paris, 2004; *Dieu bénisse l'Amérique*, Seuil, Paris, 2004; *Billy Graham, pape protestant?*, Albin Michel, Paris, 2002.

[11] Am putea fi tentați să analizăm răsturnarea politică de după 11 septembrie ca fiind semnalul unei noi *revival*, care însă pare să eșueze și mai repede decât precedentele. Poate pentru că noile echipe politice au manipulat-o excesiv, ele nefiind, în ciuda atitudinilor lor publice, mai sincer smerite, nici mai *„church going"* decât cele dinaintea lor. Componenta lor ebraică a considerat, desigur, oportun să preia sionismul apocaliptic al unei părți dintre evangheliști, dar ea nu putea, în mod evident, să împrumute și entuziasmul lor religios.

orientarea, întrucât cutare pastor pare a fi mai agreabil, pare a avea un „program" mai bun sau pur și simplu pentru că enoriașul s-a mutat în alt cartier; biblicismul limitat, fundamentalismul, devierile milenariste.

Ar fi însă o mare greșeală să-i judecăm pe evangheliști de pe poziții de superioritate. Ei au păstrat din protestantismul originar semnificația foarte puternică a relației directe, personale cu Dumnezeu, a urmării întru totul a cuvântului Lui transmis prin Biblie, a importanței traiului potrivit preceptelor morale, a respectării poruncilor. Ei afirmă crezul tradițional, față de Dumnezeul trinitar, și au simțul foarte acut al păcatului, originar și personal, cred în mântuirea prin intermediul lui Isus Cristos, în prefacerea vieții de după mântuire, în eliberarea de rău și în obligația de a face bine și de a-și mărturisi credința. În toate aceste aspecte, evangheliștii sunt urmașii catolicilor din Europa, care pot fi acuzați de lipsă de vlagă, de o oarecare moleșire, uneori de apostazie. Cât despre Biserica Catolică din Statele Unite, ea este supusă șocului provocat de scandalurile din sânul ei, ispitei acelei *interfaith* și a congregaționalismului. Să fie oare măcar fermă, articulată, dogmatic vorbind? Benedict al XVI-lea a numit în fruntea Congregației pentru Doctrina Credinței un cardinal american, Monseniorul Levada, care dăduse dovadă de tărie în contextul crizei actuale.[12]

Bisericile protestante, și în special evangheliștii, trag foloase de pe urma acordului lor perfect cu structurile reale ale societății americane. Au însoțit democrația încă de la apariția ei și în toate manifestările ei. Democrația și religia se află în America într-o relație permanentă de tipul „oul sau găina". Nu au contestat niciodată sistemul economic și au creat o conexiune între libertatea de inițiativă

[12] Pare un gest potrivit prin care să se onoreze Biserica americană, cea mai puternică din lumea catolică, și totuși foarte expusă.

și libertatea religioasă, mulțumind zi de zi Cerului că a făcut America *a country of plenty*, pentru bogăția care este recompensa normală a trudei și a inițiativei. Până și mecanismele de piață sunt puse în legătură cu credința, deoarece mâna invizibilă care o conduce este tot aceea a Providenței. *In God we trust.* Există o strânsă analogie între relația individuală cu Dumnezeu, legătura directă și personală care este marca permanentă a Reformei, și individualismul democrației atât politice, cât și economice. Individualismul religios și individualismul democratic cresc laolaltă și se consolidează reciproc.

Părinții Fondatori au instituit un stat laic fără laicism de stat. Prin intermediul Primului Amendament, sfera politică a fost clar separată de autoritățile religioase de orice natură. Cu toate acestea, sfera politică este foarte dispusă să le asculte și să le consulte. Nici o autoritate religioasă nu este în măsură să se ridice mai presus de celelalte, iar Madison vedea în proliferarea sectelor o garanție a libertății. Aceiași Părinți Fondatori consideră însă că religia este prielnică. „În viziunea lor, nu forma de guvernare creează cetățeni morali, ci cetățenii morali și independenți din punct de vedere economic contribuie la protejarea democrației."[13] Religia este chiar indispensabilă, iar Eisenher declara: „Forma noastră de guvernare nu are sens dacă nu se bazează pe o credință profundă — indiferent care." De fapt, genealogia puritană a fost multă vreme oarecum privilegiată față de celelalte.[14] A existat întotdeauna un puternic curent milenarist și o întreagă istoriozofie care începe cu fondarea de către Părinții Pelerini a acelui *City upon a Hill* și care a dus la un Regat milenar printr-un *manifest destiny*.

[13] A se vedea excelentul studiu al lui Isabelle Richet, *La religion aux Etats-Unis*, PUF, Paris, 2001, p. 104.

[14] Legislația statelor este în urma celei a statului federal. Majoritatea limitează accesul protestanților la funcțiile oficiale până la sfârșitul secolului al XIX-lea. *Ibid.*, p. 103.

Acest curent se retrezește periodic la viață și devine din nou popular. El transferă asupra națiunii predestinate noțiunea de alegere a Sfinților și o transformă în agent al Mântuirii.[15] Evanghelismul se asociază fără nici o greutate religiei civice americane, insuflându-i un nou avânt.[16] Religia „durkheimiană" de venerare a societății de către ea însăși nu exclude nicidecum religia unui Dumnezeu transcendent: ele se susțin una pe alta și se garantează reciproc.

Misiunile evangheliste au pornit să cucerească lumea[17], iar succesul lor e fulminant. Numărul evangheliștilor s-ar ridica la 125 de milioane în Asia, 100 de milioane în Africa, tot atâția în America Centrală și în America Latină. În ritmul în care evoluează situația, Brazilia, teoretic cea mai mare națiune catolică din lume, ar putea foarte bine să devină, sub această formă, protestantă în aproximativ treizeci de ani. Trebuie să recunoaștem că Isusul militant al teologiei eliberării, chemarea la schimbarea revoluționară a „structurilor sociale" sunt mai puțin atrăgătoare pentru sufletele natural creștine decât Isusul mântuitor din evanghelism. E normal ca evanghelismul să ocupe terenul devastat de teologia amintită. O treime din populația Coreei este creștină, dar imensa majoritate a creștinilor aparține noilor confesiuni. Mai mult decât atât, misiunea coreeană a devenit a doua din lume ca mărime după cea americană,

[15] *Ibid.*, p. 107. Împotriva acestui curent, protestanții liberali, agnosticii, catolicii, evreii au invocat adesea Constituția și libertățile americane, în special *Bill of Rights*, pentru a-și apăra drepturile. Faimoasa ceartă a darwinismului cu creaționismul nu s-a stins încă în anumite state din sud.

[16] A se vedea și Tarek Mitri, *Au nom de la Bible, l'Amérique*, Labor et Fides, Paris, 2004.

[17] A se vedea dosarul întocmit de revista *Hérodote* nr. 119, 2005.

înfăptuindu-și lucrarea și în China, al cărei număr de creștini nimeni nu-l cunoaște cu exactitate.

Moștenitoare ale radicalismului protestant, misiunile evangheliste nu acționează după tiparul catolic, care permitea supraviețuirea a numeroase cutume religioase păgâne, mai ales la amerindieni, cu intenția de a le adapta treptat la creștinism. Spre exasperarea etnologilor, indienii din America spaniolă și portugheză își abandonează dintr-odată cutumele sincretice și intonează în cor imnurile tocmai traduse din americană. Misiunile catolice din zona maghrebiană, dacă există așa ceva, educate în „respectul față de celălalt", se cred pur și simplu în măsură să propună musulmanilor traduceri mai adecvate ale Coranului. Evangheliștii zic verde-n față: „Ați crezut în Coran, acum *Biblia vine și spune...*" Fundamentalistul citește Biblia așa cum musulmanii citesc Coranul: două scrieri infailibile venite de Sus. Creștinismul sub această formă manifestă o structură analoagă celei a islamului, iar acest lucru facilitează trecerea. Iată de ce misiunea evanghelistă, pentru prima dată în istoria misiunilor creștine pe pământ musulman, înregistrează un succes substanțial. În Africa, evanghelismul (în special penticostalii, pentru care Sfântul Duh se confundă ușor cu spiritele pădurii) înaintează cu viteza fulgerului. În Europa și în Biserica Catolică, evanghelismul progresează de asemenea, cu contribuția comunităților carismatice. Ierarhia ecleziastică întâmpină mari greutăți în menținerea unui anumit grad de control, întrucât ea nu intră în logica lor internă, de grup asociativ liber, de factură puternic emoțională.

Evanghelismul nu s-ar propaga cu o asemenea viteză dacă nu s-ar asocia cu imaginea și prestigiul Americii. Aceasta este sursa care iluminează convertirea. Individul nu se convertește doar la un Dumnezeu creștin, ci la cultura dominantă a Statelor Unite, la care este deja convertit interior de multă vreme. Noul penticostal african, noul

baptist salvadorian sau ecuadorian primește pecetea acestora și, dacă putem spune astfel, un fel de promovare socială, ca un prim pașaport virtual pentru o țară a făgăduinței americană unde e greu de ajuns.

IV. O percepție întârziată

Cele două provocări pe care le-am amintit nu sunt de aceeași natură. În primul caz este vorba despre abandonarea religiei creștine, iar în cel de-al doilea, despre abandonarea religiei catolice. Evangheliștii sunt creștini.

Care au fost circumstanțele ce au făcut ca Biserica Catolică să devină atât de târziu conștientă — dacă este într-adevăr conștientă, lucru care nu e sigur în câteva dintre mediile sale — de prezența celor două provocări? Ce anume a provocat această întârziere a capacității sale de a percepe? Putem identifica aici două cauze principale: abordarea „umanitară", sub presiunea comunismului, și evoluția generală a societății democratice de după „momentul 1968". Altfel spus, religia umanitară și religia democratică.

1. *Religia umanitară*

Spuneam ceva mai sus că ultimele șase pontificate au trebuit să-și asume sarcina esențială de a înfrunta cele două mari și ucigătoare epidemii ideologice care au infectat lumea. Până la sfârșitul secolului XX, Biserica Catolică a fost concentrată asupra Europei, frământările de aici preocupând înainte de toate Curia romană și determinându-i inițiativele.

Nu putem afirma că nazismul a pus în pericol esența însăși a Bisericii. Aceasta a fost puțin afectată, chiar și în Germania, de temele naziste. Ea era mai degrabă îngrijorată pentru exponenții săi, în condițiile în care nazismul își

manifestase clar intenția de a distruge Biserica, ceea ce a provocat anumite rătăciri în rândurile unei părți a clerului (compensate de anumite acte eroice) și comiterea unor erori politice grave.[18] Altfel au stat lucrurile cu comunismul, poveste mult mai lungă și universală.

Sub șocul comunismului, Biserica Ortodoxă rusă s-a revoltat, a fost martirizată, s-a încovoiat, s-a conformat și s-a ascuns în fortăreața sa seculară, liturghia. Biserica Catolică, mai puțin flagelată, a rezistat pe poziții și, prin vocea papei, a condamnat. Enciclica *Divini Redemptoris* (1938) nu este nici pe departe exhaustivă, dar nici un alt mai-mare al lumii nu a produs la acea vreme un text mai virulent. El demască trăsătura cea mai periculoasă a comunismului, falsificarea binelui. Din acest motiv, Pius al XI-lea îl carac-

[18] Nu a fost bună ideea Monseniorului Pacelli, nunțiu de München, să îndemne *Zentrum* german să acorde puteri depline cancelarului Hitler în scopul obținerii unui concordat, cum nici dorința de a obține un asemenea concordat nu era potrivită. Nu voi mai aminti aici de „tăcerea lui Pius al XII-lea", care a vrut cu siguranță să reia, în cel de-al Doilea Război Mondial, politica pacifistă „de păstrare a neutralității" urmată de predecesorul său Benedict al XV-lea, politică ce nu mai era însă adecvată în contextul nazismului. I-am putea reproșa faptul că nu și-a dat seama că, atacând evreii, nazismul ataca *în fapt însăși* Biserica și că nu a abordat față de aceștia decât o atitudine de caritate generală — indiferent de cât de eficient și-a îndeplinit această îndatorire. Rămâne, de asemenea, regretul de a vedea compromițându-se anumite medii ecleziastice care au acceptat, cel puțin, ideea c-ar exista „o problemă evreiască", deși poate au făcut-o tocmai pentru a combate acea viziune asupra lumii care împărțea europenii în arieni și evrei. Ideologiile amenință să impună concepția asupra realității pe care o înglobează și, prin urmare, să falsifice discernământul și să paralizeze gândirea. A se vedea lucrarea mea *Le Malheur du siècle*, Fayard, Paris, 1998 [trad. rom. de Mona Antohi, *Nenorocirea secolului*, Editura Humanitas, București, 1999, 2007 — *n. t.*].

terizează drept „intrinsec pervers", expresie pe care nu o folosește și atunci când condamnă nazismul, în cealaltă enciclică. În realitate, nazismul contrazicea fățiș morala tuturor vremurilor, în vreme ce, pervertind-o, comunismul o făcea și mai seducătoare în ochii oamenilor onești. Pius al XI-lea înfierează falsul creștinism cu care se maschează comunismul: „...o denaturare a mântuirii omului de rând". Pius al XII-lea a dus după război o politică foarte ușor de justificat, deopotrivă de susținere a democrației și de combatere fără compromis a comunismului.

Și totuși, după 1945, Biserica din Europa se afla în pericol. O parte dintre credincioși căzuseră sub regimul comunist, iar acesta se afla pe o poziție de putere de unde putea lansa acuzații grave la adresa Bisericii. Ea devenise complice, pretindeau comuniștii, a regimurilor naziste, fasciste, autoritare, accepta ordinea „capitalistă" a lumii etc. Atacurile au devenit mai puțin virulente după moartea lui Pius al XII-lea, dar și pe când încă mai trăia, așa cum s-a întâmplat în Franța.

Biserica (iar prin acest termen înțeleg clerul, și anume doar o anumită parte a lui) a acceptat ca fiind parțial adevărată concepția asupra realității pe care i-o propunea ideologia comunistă. Dihotomia capitalism/socialism a alunecat în discursul ecleziastic. În loc să fie respinsă fără preget, ca reprezentând primul pas spre viziunea lumii ideologice, ea a fost transformată în punct de plecare al unei dezbateri privind atitudinea cea mai adecvată în fața unei realități care nu mai era percepută corect. În loc să constate că lumea reală necomunistă nu se reducea la ideea de capitalism și că ideea de socialism desemna nu o societate, ci doar un regim politic dincolo de care socialismul nu exista, actorii acestei dezbateri au căutat o „a treia cale" între cele două fantome. Reprezentanții clerului au început să „dialogheze" cu ideologii și propagandiștii, încercând să extragă din limba lor de lemn un conținut „umanist" comun. Erau

dispuși să le admire acțiunea, programul și chiar concepțiile, numai să renunțe la ateism. Acesta este fondul „teologiei eliberării". Or, comunismul nu era fals pentru că era ateu, ci era ateu pentru că era fals în toate privințele, deci și în aceasta. Actul de a-i creștina pe comuniști i-ar fi transformat pe aceștia într-un pericol și mai mare, și slavă Cerului că n-au înțeles acest lucru la timp!

Comunismul a dispărut deocamdată, lăsând în urmă ruine, și avem toate motivele să credem că Biserica Catolică nu a fost ferită de dezastru. Le este cinstită memoria așa cum se cuvine martirilor creștini ai nazismului, dar încă se întârzie procesul de identificare și de aducere-aminte a victimelor comunismului, mult mai numeroase decât acelea ale tuturor persecuțiilor anterioare. Biserica nu face penitență pentru compromisurile încheiate cu ideea comunistă deoarece, neînțelegând-o în profunzime, nu-i este evident pentru ce ar trebui să se căiască.[19] Cu toate acestea,

[19] Vreme de treizeci de ani, când o parte a Bisericii Catolice prinsă sub comunism se lupta să supraviețuiască, o altă parte se înverșuna să continue „dialogul", „cooperarea". Vreme de treizeci de ani, însuși termenul de „comunism" a dispărut din documentele papalității. Această a doua „tăcere a Bisericii" îi este mai puțin reproșată decât cea dintâi (a se vedea articolul meu „Drugie milczenie Kosciola", publicat în revista poloneză *Kultura*, în martie 1983, și apărut sub același titlu în *Commentaire*, 1983, nr. 23). Deși această a doua tăcere e mai puțin scuzabilă, în măsura în care crima era mai puțin ascunsă. Lumea catolică avea un sistem de apărare slab, din punct de vedere material, și încă și mai slab, spiritual vorbind. Își pierdea capacitatea de a contracara, iar uneori *sensus fidei*. Câțiva înalți prelați au dovedit că sunt conștienți de acest trecut. Cardinalul Decourtray, primat al Țării Galilor, a recunoscut existența unei „complicități" a unei fracțiuni din Biserica din Franța cu comunismul. La sinodul din anul 1999, cardinalul Schönborn, primat al Austriei, i-a cerut Bisericii să-și facă *mea culpa* pentru că nu a ripostat față de comunism și și-a părăsit astfel turma.

este inevitabilă autoexaminarea, care o va determina să înțeleagă de ce a putut fi ispitită de această *perversa imitatio* a ei înseși. Deschiderea și lichidarea acestui dosar ar fi utile în efortul de a face față noilor provocări ale secolului.

Ispita despre care vorbeam a fost pregătită de religiozitatea umanitară. Încă de la începutul secolului al XIX-lea, în cadrul comunismului — sau tangențial cu acesta — apare un curent umanitar care vrea să rezolve problemele societății, a căror trecere în revistă îi stârnesc revolta. El condamnă Biserica ierarhică, deoarece este complice cu cei aflați la putere. Denigrează operele de caritate, pentru că sunt infime în raport cu flagelurile pe care ar trebui să le combată. Creștinismul este bănuit că ar răspândi un spirit de resemnare, de consolare, că ar fi opiumul poporului. Curentul respectiv se prezintă pe sine ca fiind mai eficient din punct de vedere creștin decât creștinismul, mai consacrat celor umili și celor persecutați. El reprezintă matricea primului socialism francez și englez, încă pătruns de evanghelism. Cu o generație întârziere, curentul umanitar invadează romanul rus, creează paracreștinismul lui Tolstoi, supracreștinismul lui Dostoievski și se întoarce ca un bumerang în Europa Occidentală la sfârșitul aceluiași veac. Temele comune ale curentului umanitar sunt dezgustul față de individualismul modern, disprețul arătat față de urmărirea intereselor personale ale individului, față de bani, față de comerț și față de dreptul de proprietate. Toate acestea exprimă o nostalgie mai mult sau mai puțin conștientă după lumea premodernă, dar proiectată în viitor și în utopia în care relațiile dintre oameni, deveniți solidari, nu vor fi reglate de lege, ci de dragostea creștinească.

Nu era ușor de distins în cadrul acelui curent umanitar ce anume ținea de fondul creștin tradițional (caritatea, dragostea creștinească arătată săracilor, disprețul față de bogăție, spiritul de justiție) și ce anume ținea de utopia

socialistă modernă.[20] Imediat după război însă, atunci când creștinismul fusese pus la zid, a fost firesc ca el să se apere tocmai valorificând această secțiune a patrimoniului său.[21] Curentul umanitar creștin, în componenta sa politică rezonabilă, a fost judicios angajat în forme de guvernare de inspirație social-democrată deloc utopice. *Demo-christiana* italiană, germană, franceză și belgiană a consolidat democrația și a contribuit la intrarea Europei în modernitate. Papalitatea a încurajat acest fenomen atât cât a putut.

O altă fracțiune a Bisericii a dus lucrurile și mai departe, iar deriva ei poate fi percepută ca o exacerbare a umanitarismului. *Welfare state* preluase o mare parte a programului clasic al curentului umanitar, de aceea acesta din urmă a trebuit să-și ducă programul și mai departe, căutând la capătul lumii nișele de sărăcie. Mai gravă era analiza economică și socială care stătea la baza acestor acțiuni și care adesea era înglobată în cadrul intelectual al marxismului. Or, era o eroare să se procedeze astfel. Așa a luat ființă în presă și în numeroase mișcări catolice o întreagă mitologie

[20] Acțiunea socială a Bisericii, inspirată de caritate și lipsită de orice urmă de utopie umanitară, a atins dimensiuni considerabile pe parcursul întregului secol al XIX-lea. E de-ajuns să-l amintim pe Ozanam, demn continuator al unei tradiții începând cu Sfântul Vincențiu de Paul. Biserica a fost cu atât mai „socială" în acest veac cu cât ea a fost exclusă din sfera politică, de către adversarii săi și uneori chiar de șeful ei. Așa s-a întâmplat în Italia, unde catolicii au fost înlăturați din politică după preluarea Romei în 1870.

[21] Punerea în valoare a acestui patrimoniu socializant i-a permis Bisericii din Franța să-și recupereze pozițiile din societatea politică franceză. Aflată permanent în pericolul de a fi expulzată de aici, în special în perioada Emile Combes, ea a abordat la începutul secolului o atitudine naționalistă, fapt care i-a permis să reintre în joc. Pașii greșiți ai regimului Pétain au silit-o însă să abandoneze această temă, care a fost înlocuită cu tema socializantă.

a „clasei muncitoare", exploatată, pauperizată, „pierdută de Biserică din propria-i vină", concepută în termenii secolului al XIX-lea — și niciodată regretul nu a fost mai mare ca atunci când problema muncitorilor era pe cale să se rezolve, iar majoritatea observatorilor au văzut cum faimoasa clasă se topește ca zăpada la soare, sub efectul dublu al evoluției tehnice și al *welfare state*. Mai mult, erau propuse programe care, dacă ar fi fost urmate, s-ar fi dovedit extrem de periculoase la adresa ei. Același reproș poate fi adus și tiers-mondismului specific acelorași cercuri, lăudabila caritate fiind pervertită printr-o înțelegere denaturată a ceea ce se întâmpla în lumea colonială sau postcolonială. Cele mai grave sunt prejudiciile aduse gândirii. Elanurile umanitarismului de inspirație marxistă eludau o analiză exactă a realității. „Deschiderea înspre lume" era anulată de orbirea față de prefacerile reale care afectau acea lume. Necunoașterea mecanismelor veritabile ale vieții economice de către membrii clerului, care nu aveau vocația de a o studia și cunoaște, lipsa de tărie a judecăților lor politice i-au îndepărtat de viața intelectuală a acelor vremuri. „Întregul social" poate cauza idioție[22], cu atât mai mult cu cât, preocupați de acest nou proiect, ajungeau fie să nesocotească vestirea Evangheliei, fie să o confunde cu proiectul respectiv. Aceasta este perioada religiei „orizontale", provocată de lenea spiritului și de orbirea credinței.

2. *Religia democratică*

Democrația nu a fost dintotdeauna o religie. Ea reprezenta un regim politic, cu care Biserica s-a aflat în conflict

[22] Sfântul Toma scrie că prostia (*stultitia*) devine un păcat atunci când provine din uitarea lucrurilor divine. „Ea se opune preceptelor privitoare la contemplarea adevărului" [„Stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione veritatis" — *n. t.*] (*Summa Theologiae*, II.IIae, questio 46, articulus 2).

pe parcursul întregului secol al XIX-lea. În Europa catolică, Noul Regim nu menajase Biserica, întreținând în rândurile ei nostalgia Vechiului Regim, mai bine zis visul de a-l depăși printr-un salt utopic în viitor. Prin cariera sa, Lamennais furnizează o paradigmă a acestei duble manifestări. Însă lumea catolică a sfârșit prin a accepta democrația, mai întâi în Statele Unite, unde o altă variantă era de neacceptat, apoi în Europa. Leon al XIII-lea îndemnase la o „raliere", pe care Pius al XII-lea a aprobat-o oficial în celebrul său mesaj de Crăciun, din anul 1944.

Iată însă că în 1968 democrația iese brusc din zona politicului, care o delimitase până atunci. Dăm ca reper anul 1968, dar procesul începuse în Statele Unite în 1964. În 1967, Biserica din Canada s-a prăbușit dinăuntru. Sau poate ar trebui să ne întoarcem mai mult în timp, la anul 1965, când s-au încheiat cu multă vâlvă lucrările Conciliului Vatican II. Deși, din fericire, „momentul 1968" nu a fost însângerat, el marchează o revoluție la fel de importantă, poate și mai importantă decât aceea din 1789, a cărei prelungire logică este. Revoluția din 1789 promulgase egalitatea legii în organizarea politică și, după modelul Angliei, acordase puterea societății civile prin intermediul unui guvern reprezentativ. Tocqueville arătase însă că revoluția nu se oprea aici, că *egalitatea condițiilor* era principiul democratic fundamental, explorând ansamblul corpului social până în cele mai tainice adâncuri ale sale. Momentul 1968 constituie din această perspectivă descoperirea instantanee a acelui principiu, impunerea sa imediată în cadrul familiei, al școlii, al spitalelor, pretutindeni. Nu mai există decât două instituții în care nu a triumfat, și anume armata și întreprinderea. Încă mai trebuie îmblânzit aspectul exterior al ierarhiei.

Efectele apariției principiului democratic dincolo de domeniul său inițial, ale intruziunii sale în toate ariile au fost spectaculoase. Nu le voi aminti decât pe cele care pri-

vesc Biserica, și anume o pierdere de autoritate, legitimitatea tuturor opiniilor, dispariția preceptelor morale comune. Prin urmare, relativism generalizat. Democrația împrumută nuanțe religioase atunci când se pune problema de a elimina deosebirile dintre oameni, democrația refuzând să diferențieze între bărbat și femeie, heterosexual și homosexual, cetățeanul unei țări și imigrant, maestru și discipol, sănătosul mintal de bolnav. Democrația include totul și nimeni nu trebuie lăsat pe dinafară. Nici chiar animalele. Din acest punct de vedere, democrația conține un umanitarism la fel de radical ca și socialismul, un umanitarism împărtășit aproape în egală măsură de orientarea de dreapta și de cea de stânga, împingând inevitabil toate societățile occidentale spre noi orizonturi, încă necunoscute.

Puține societăți erau atât de vulnerabile precum Biserica Catolică la o asemenea mișcare. Ea este ierarhică, și structura sa de autoritate nu depinde de alegeri. Puterea, în opinia ei, vine de la Dumnezeu, Biserica garantând chiar că orice tip de putere este de la Dumnezeu.[23] Ceea ce nu intră sub nici o formă în ordinea firească a lucrurilor într-o lume în care exercitarea periodică a dreptului de vot este singura sursă de legitimitate. Ierarhia Bisericii rămâne aceeași din vremea monarhiei romane, care se exercită în cadrul legal, care se percepe ca fiind o atribuție publică, dar care este la fel de completă și „absolută" în măsura în care nu-și găsește sursa autorității în rândul poporului. Biserica decide în mod suveran condițiile care trebuie îndeplinite pentru a ocupa un post în această ierarhie, de exemplu condiția ca individul să fie de sex masculin și altele asemănătoare.

Apoi, Biserica este dogmatică. Funcția principală a ierarhiei ecleziastice este de a păzi credința, de a o vesti

[23] Nu trebuie să se înțeleagă de aici că formula se opune *în societățile politice* desemnării aleșilor prin vot.

oamenilor, de a acorda sacramentele care permit urmarea credinței.[24] Ea nu poate decide natura credinței, dacă prin acest lucru se înțelege că poate modifica tezaurul ce i s-a lăsat în grijă, ci doar definește natura credinței unui individ care vrea să rămână creștin catolic.[25] Biserica nu admite în sânul său diversitatea de opinii decât după ce a verificat compatibilitatea acestora cu ceea ce afirmă ea ca fiind adevărul. Opune rezistență concepției, devenită generală, că toate opiniile sunt îndreptățite, că au dreptul să fie susținute în măsura în care se acceptă reciproc și se înscriu în jocul democratic. Madison, principalul autor al Constituției americane, calvinist dedicat, își dorea să existe un număr cât mai mare de „convingeri", întrucât caracterul lor multiplu, favorizând tolerarea reciprocă, încuraja libertatea generală.[26] Biserica Catolică ar fi preferat să nu existe decât o singură „convingere" de acest tip, deoarece ea pretinde că deține adevărul absolut, adevărul obiectiv al credinței și că ar fi bine ca omenirea să-l accepte într-un final. Totuși, în aceiași ani '60 în care se desfășura Conciliul Vatican II, Biserica a realizat că libertatea de opțiune a indivizilor se manifesta și în materie de religie și că această libertate reprezenta un drept „fondat pe natura însăși a ființei umane". Procesul nu a rămas fără urmări, provocând o mică schismă. În sfârșit, Biserica, *mater et magistra*, susține că are competența să judece moravurile, în speță pe cele familiale și pe cele sexuale care decurg de aici.

Revoluția din 1968 a influențat puternic Biserica și continuă încă să o influențeze.

La confluența dintre umanitarismul socialist și umanitarismul democratic, curentul umanitar creștin s-a exacer-

[24] La care se adaugă *diakonia*, actul de binefacere. A se vedea și *post-scriptum*-ul prezentului studiu.

[25] Tocmai acest aspect a fost reiterat imediat după ungere de Benedict al XVI-lea, care nu are nici o putere de „inovație".

[26] *The Federalist Papers*, nr. 51.

bat și mai mult. El a provocat apariția unor personaje precum abatele Pierre sau maica Emmanuelle, a căror popularitate concurează cu aceea a unor sportivi precum Zinédine Zidane sau Yannick Noah. Demagogia lor stupefiantă, cabotinajul insolent, extravaganțele lor teologice (căci au opinii cu privire la subiecte dintre cele mai serioase) nu scandalizează deloc publicul catolic, care îi vede ca pe niște simboluri exemplare ale adevăratei caritați. Ei sunt „sfinții" democrației umanitare.

Cele două versete din Scriptură — „Mulți sunt chemați, dar puțini aleși" (Matei, 20, 16) și Dumnezeu „voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (I Timotei, 2, 4) — trebuie înțelese dimpreună și se referă la o taină bisericească. De-a lungul secolelor, în special sub influența jansenistă, preponderență a avut mai degrabă cel dintâi. Regimul „infernului absolut" nu a fost lipsit de efecte perverse. „Momentul 1968" a trecut cu fermitate de partea celui de-al doilea precept și la regimul „paradisului absolut", iar efectele perverse sunt la fel de grave. Noțiunea de păcat și-a pierdut din intensitate, iar în vorbirea curentă acest cuvânt este evitat, fiind înlocuit de perifraze de genul „purtare necreștinească". Nu mai este evident de ce s-a întrupat Cristos și de ce a fost răstignit pentru a-i „mântui" pe oameni. Acest sentiment al păcatului și mântuirii, foarte puternic la protestanții evangheliști, s-a atenuat cu deosebire în lumea catolică și în cateheza copiilor. Acei copii nu mai înțeleg limpede de ce este necesar să fie creștini, de vreme ce este la fel de bine să fii musulman, budist sau să nu crezi pur și simplu în nimic.[27] Sunt educați întâi de toate să fie generoși, să nu fie rasiști și să respecte preceptele curentului umanitar democratic, susținute cu citate din Evanghelie. Efectele actului de a păcătui

[27] Pariul lui Pascal își pierde în regimul de tip „paradisul absolut" orice capacitate de persuasiune, dacă a avut vreodată așa ceva.

(în cazul în care se vorbește despre așa ceva) sunt atenuate cu tot atâta nonșalanță cu cât odinioară inspirau groază.

Se susține, o dată în plus, convingerea relativistă că toate religiile sunt bune, că fiecare dintre ele poate aduce mântuirea; apoi, că ele sunt complementare și că din fiecare în parte pot fi desprinse anumite aspecte bune. Pot să se întrepătrundă, apărând astfel o teologie potrivit căreia Cristos s-a întrupat în diferite feluri, în diferite grade, în marile religii, ceea ce îngăduie păstrarea, cu anumite ajustări, a principiului mântuirii prin Întrupare, relatată în cele două Testamente.[28] În Asia, se încearcă înlocuirea după plac, în cadrul liturghiei, a textelor vetero-testamentare cu *Bhagavat Gita*. Toate acestea sunt în acord cu religia democratică, religie care respinge ideea existenței unor diferențe între oameni, ca să nu mai vorbim de privilegii, și care vrea să-i uniformizeze, într-un efort de incluziune egalitară. Cum s-ar putea concepe că există și oameni nemântuiți, în condițiile în care democrația nu tolerează sub nici o formă excluderea socială ?[29]

[28] Teologie afirmată în principal de un iezuit, pastorul Dupuy, și față de care Roma a protestat.

[29] În această privință, „campionii" sfinteniei democratice și-au înmulțit faptele de vrednicie. Ei au o anumită predilecție pentru marginali, delincvenți și tot ceea ce ar putea înfricoșa enoriașii catolici de rând. În timpul revoltelor de la periferiile franceze, din anul 2005, ai căror actori principali au fost imigranții maghrebieni și africanii musulmani, prelații și-au exprimat regretul că *dragostea lor creștinească* nu reușise să-i „integreze" pe acești „tineri", dar nici prin cap nu le-a trecut să le adreseze un cuvânt de simpatie celor agresați, proprietarilor mașinilor incendiate, „forțelor de ordine". Predecesorii lor din timpurile invaziei barbare se erijau în *defensor civitatis*. Nu și ei. Astfel împacă ei antidemocrația (căci nu sunt apărătorii cetății în prezent democratice) și hiperdemocrația. Ne amintim de Monseniorul Gaillot, pentru

V. Anticreștinismul

Biserica Catolică, membrii acesteia, mai bine zis, s-au străduit zadarnic să subscrie la curentul umanitar, să accepte Noul Regim democratic și să se adapteze la spiritul momentului '68[30]; nimic nu le-a fost de ajutor, iar azi Biserica Catolică pare a fi mai detestată ca niciodată[31]. Pe parcursul precedentelor două veacuri s-a manifestat un anticlericalism virulent, dar cel puțin existau anumite principii morale comune, ce coincideau cu cele recomandate de Biserică. Însă acele principii nu mai sunt împărtășite, deoarece noua etapă a evoluției democratice le subordonează opțiunilor personale. Țin de aprecierea fiecăruia în parte, și de aceea creștinismul însuși este detestat în masă.

Biserica în ansamblul ei — și nu numai din cauza organizării sale ierarhice și a puterii necuvenite a membrilor ei — devine un obstacol în calea afirmării valorii supreme a democrației: libertatea[32]. Cum îndrăznește Biserica să interzică unor maeștri să-i instruiască pe alții, de vreme ce în societatea civilă orice profesor este liber să predea după bunul său plac? Cum îndrăznește să interzică femeilor sau homosexualilor să ocupe anumite poziții în cadrul ei, de vreme ce egalitatea absolută este recunoscută prin lege în orice țară civilizată? Este ilegal. Atitudinea este cu atât mai ostilă în privința libertății sexuale. Enciclica *Humanae Vitae*, promulgată de papa Paul al VI-lea în iulie 1968 —

---

o vreme episcop de Evreux, care se autointitula „episcopul celorlalți", pentru că refuza să fie episcopul alor lui.

[30] Numit la acea vreme „spiritul Conciliului [Vatican II]". Un exemplu relevant pentru catolicismul anilor '68: opera părintelui Michel de Certeau.

[31] A se vedea René Rémond, *Le nouvel antichristianisme* (interviu luat de Marc Leboucher), Editions Desclée de Brouwer, Paris, 2005. Poate că se vor profila contracurente mai favorabile.

[32] Sfântul Augustin ar fi zis: liberul-arbitru, puterea de a alege. Libertatea, în concepția lui, se referă la libertatea de a face bine.

moment nefast —, a stârnit un adevărat scandal care mai continuă și astăzi. În Europa se recurgea în mod obișnuit la diferențierea între *teză* și *ipoteză*, așa cum făcea Monseniorul Dupanloup, iar credincioșii se puteau adapta la situație. Ceea ce nu se întâmplă în zonele anglo-saxone, unde individul este învățat *să se supună legii*, *obey the law*. Din această cauză a crescut numărul greutăților întâmpinate de catolicism în Statele Unite, și nu doar Biserica Catolică a resimțit efectele acestui fenomen. Biserica Anglicană a fost oarecum zdruncinată de acceptarea femeilor în rândurile preoțimii, apoi în cele ale prelaților, și se vede grav dezbinată în urma acceptării homosexualilor la aceleași ranguri. Lumea protestantă acceptă divorțul și tolerează avortul[33]. Oare femeile nu au libertatea de a dispune cum vor de propriul trup? Oare homosexualitatea nu este în fapt o opțiune liber exercitată?

Acuzele devin din ce în ce mai virulente la adresa trecutului istoric al Bisericii. Galileo Galilei, Inchiziția, desigur — căința nu le poate șterge. Apoi sclavia (pe care totuși papii nu au aprobat-o niciodată oficial); iar mai vehement ca oricând, învinovățirea în cazul *Shoah*-ului. Acuzația e foarte veche și ea nu mai vizează instituția Bisericii Catolice, ci însuși creștinismul, până la scrierile sale fondatoare. Ne întoarcem astfel la vremurile când creștinii — împreună cu evreii — au fost acuzați de *odium humani generis*. Timp îndelungat, creștinismul a fost disprețuit în numele rațiunii și al științei. În prezent, el stârnește indignarea în numele moralei.

Confruntată fiind cu un asemenea potop de ură și dispreț[34], cum ar trebui să se comporte Biserica? Bineînțeles,

[33] În privința avortului, evangheliștii rămân în schimb intransigenți.

[34] Ura este mai curând o specialitate franceză; disprețul — specific englezesc. Acesta din urmă nu merge totuși până la persecuție.

recită Psaltirea, care este aproape pe de-a-ntregul o invocare a lui Dumnezeu în situații de urgență, când dușmanii Bisericii (care sunt și dușmanii Lui), „taurii grași ai Basanului", l-au împresurat pe credincios și vor să-l zdrobească. De multe ori însă, în special în Franța, lumea ecleziastică preferă să abordeze o altă atitudine: refuză să aibă dușmani, le neagă existența. Din acest motiv sunt eliminați din liturghia publică anumiți *psalmi de imprecație*, socotiți a fi prea violenți și „prea puțin creștini". Să refuzi acceptarea existenței unor dușmani în condițiile în care ei chiar există echivalează cu a întoarce spatele realității. Și mai înseamnă a denatura morala, deoarece poți ierta greșiților tăi doar dacă mai întâi îi identifici și îi numești. Mai înseamnă și să-ți trădezi prietenii care, nefiind prietenii dușmanilor tăi, devin dușmani prin aceea că se opun dușmanilor, care nu există ca atare, ci sunt, din contră, prieteni. Înseamnă să intri în „cultul tâlharului rău"[35] de pe Cruce. Tâlharul rău este „mai bun" decât celălalt, fiind mai de apreciat să-l iubești tocmai pentru că este rău. Am analizat în altă parte acest *sindrom Stockholm* generalizat.[36] El se ascunde în spatele unui sublim moral supracreștin, care pretinde să fie perceput ca o mistică.[37] Acest sindrom maschează de asemenea o reacție de frică, la fel ca struțul care își ascunde capul în nisip. În sfârșit, el este conform cu religia umanitară exaltată, precum și cu religia democratică cea mai cuprinzătoare. Iar toate acestea sunt reunite într-un singur cuvânt, repetat iar și iar, până la dezgust:

[35] Am preluat termenul de la prietenul meu Philippe Raynaud.

[36] În timpul unei luări de ostatici la Stockholm, ostaticii au sfârșit prin a fraterniza cu teroriștii. De aici „sindromul" recunoscut în mai multe situații de acest tip.

[37] A se vedea lucrarea mea *Dilemele mântuirii*, ed. cit., capitolul „De la mistică la sublim".

„dragostea", folosit fără discernământ și pângărit în fel și chip.[38]

VI. „Descompunerea catolicismului"[39]

După Reformă și după Conciliul de la Trento, Biserica Catolică răspunsese iconoclasmului reformat printr-o remarcabilă creativitate barocă în pictură, arhitectură, muzică, retorică. Unul dintre primele semnale ale „descompunerii" catolicismului imediat după Conciliul Vatican II a constat într-o mică explozie iconoclastă în chiar sânul lui. Pereți goi, tablouri și statui furate — acesta a fost primul simptom, după care a venit încrâncenarea barbară de a lipsi imnologia[40] și liturghia de toată frumusețea pe

[38] În Franța, nici iudaismul, nici islamul nu se lasă abordate precum catolicismul. „Lipsa de dușmani" din principiu este interpretată ca un masochism care invită la eludarea oricărui fel de constrângeri. Cu privire la pângărirea cuvântului „dragoste", a se vedea *post-scriptum*-ul prezentului studiu.

[39] Am preluat termenul „descompunere" de la părintele Louis Bouyer, unul dintre cei mai mari teologi ai generației sale și unul dintre cei mai activi participanți de la Conciliul Vatican II, mai precis din cartea lui *La décomposition du catholicisme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968. Papa Paul al VI-lea vorbea, în aceeași epocă, despre *autodemolizione della Chiesa*, care înseamnă același lucru.

[40] O cântare, *Il est né, le divin enfant* (*S-a născut pruncul sfânt*), cunoscută tuturor francezilor și cu titlul *Au clair de la lune...*, a fost astfel amputată de majoritatea versurilor (dintre care „cântați, oboaie, sunați cimpoaie", greu de înțeles, se pare), fiind înlocuite cu niște versuri stupide de inspirație socială. După patruzeci de ani, am avut plăcerea de a o vedea reînzestrată cu versurile sale originale și fermecătoare la Sărbătoarea de Crăciun 2005. Cu privire la invadarea mediilor clericale și a bisericilor de cea mai rea formă a artei contemporane, a se vedea articolul meu „L'évêque de Poitiers saisi par l'art conceptuel", în *Commentaire*, 2003, nr. 104, și remarcabila lucrare a lui Christine Sourgins, *Les mirages de l'art contemporain*, La Table Ronde, Paris, 2005.

care o dobândiseră de-a lungul veacurilor. Acest val iconoclast a fost doar lucrarea membrilor clerului sau, mai degrabă, a clericalismului, întrucât laicii priveau prăpădul, pasiv și cu mâhnire.[41] Dacă a existat ceva care într-adevăr a supraviețuit, în mod surprinzător, prăbușirii generale, acela a fost clericalismul, această plagă care însoțește Biserica încă de la apariția ei și de care nu se știe cum ar putea scăpa vreodată, plagă ce s-a numărat totuși printre cauzele principale ale Reformei, indirect și ale islamului, și care continuă să justifice groaza protestanților față de Biserica romană. Cu toate acestea, unitatea dogmei, unitatea liturghiei, autoritatea Romei sunt combătute.

Declinul poate fi cuantificat statistic. În patruzeci de ani, numărul credincioșilor a scăzut cu trei sferturi în Franța, iar curbele descendente din Italia, Spania, Irlanda, Polonia și chiar Statele Unite urmează îndeaproape Franța, cu întârzieri mai mici sau mai mari. Numărul preoților scade mai mult decât proporțional. O sută de hirotonisiri în Franța în comparație cu o cifră de zece ori mai mare imediat după război. În Statele Unite, numărul seminariștilor a scăzut de la 48 000 în 1965 la 5 000 în prezent. În același timp, numărul de călugărițe scade la jumătate. Un sfert dintre imigranții „hispanici" de origine catolică au devenit protestanți, penticostali sau baptiști.[42]

În majoritatea țărilor din Europa, creștinii (și nu mă refer doar la catolici) formează o minoritate din ce în ce mai redusă, lucru pe care l-au conștientizat și în fața căruia dau dovadă de resemnare. Dar mai știu cel puțin în ce anu-

[41] Este interesant de remarcat că iconoclasmul se găsește la baza islamului și reprezintă un capitol important din credința reformată. A se vedea în acest sens cartea mea *L'image interdite*, Fayard, Paris, folio, 2000 (ediția I 1994) [trad. rom. de Mona Antohi, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, Editura Humanitas, București, 1996 — *n. t.*].

[42] Isabelle Richet, *op. cit.*, pp. 46 și urm.

me cred? Sondajele arată un mare grad de nesiguranță în privința dogmelor celor mai importante, de pildă în privința Învierii lui Cristos sau a vieții veșnice.[43] Oricum, tânăra generație nu mai știe mare lucru despre religie și, deși a fost instruită în spirit creștin, în unele cazuri chiar temeinic instruită, noțiunile de bază lipsesc. În mod sigur nu este doar vina celor care instruiesc, ci și a evoluției recente a democrației sau, în general, a evoluției societăților moderne dezvoltate. Fie că este vorba despre literatură, lectură, „valori", chiar limbă, transmiterea învățăturilor, a patrimoniului moștenit este defectuoasă, atât în cadrul școlii și al familiei, cât și în cadrul bisericii.[44]

Astfel încât anumiți prelați foarte responsabili nu ezită să susțină în particular că vasul se scufundă, că există o fisură undeva sub linia de plutire și că naufragiul este inevitabil. Că Biserica va deveni curând o sectă sau un ciorchine de secte izolate, diferite, ostile unele față de altele. Sunt cumva șanse să nu se dezvolte în sânul ei tarele sectarismului?

Din punctul de vedere al unui istoric ce se limitează la observarea concretă a prezentului și a viitorului plauzibil, descrierea pesimistă de mai sus are toate șansele să fie corectă. Nu este însă și completă. Cei plini de credință conferă aceleiași realități alte semnificații. Ignorând statisticile, aceștia se extaziază că la începutul secolului XXI încă se mai țin slujbe, fie ele și lamentabile, și aproape că văd în acest fenomen un fel de miracol. Ei îl văd cu ochii minții

[43] Expresia credinței ar putea fi defectuoasă, iar în fapt credința profundă să fie cea justă, însă sondajele nu pot reda acest lucru.

[44] A se vedea în acest sens observațiile foarte interesante ale lui Hervé Juvin, în *L'avènement du corps*, Gallimard, Paris, 2005. El urmărește în mod special consecințele imense ale creșterii speranței de viață. Cauzele rupturii în transmiterea învățăturilor sunt numeroase și deocamdată depășesc uneori capacitatea de înțelegere.

pe Dumnezeul prezent în actul euharistiei, până și în cel mai mic — dar autentic — act de binefacere. Sunt receptivi la orice fenomen de reînsufleţire, de renaștere, conștienți că este imposibil de estimat cu exactitate proporţia dintre celulele vii și țesutul mort într-un organism viu precum Biserica.[45] Acești oameni sunt plini de speranță și nutresc convingerea că Biserica Catolică va trăi veșnic. Ei nu au habar însă și nici nu încearcă să afle câți credincioși va mai număra Biserica la a doua venire a lui Cristos. Cu câteva luni înainte să se stingă din viață, în anul 1900, Vladimir Soloviov sugerase o cifră: trei. Un catolic, un protestant și un ortodox.[46] Trei creștini laolaltă (alături de evrei) sunt de ajuns ca Biserica să fie completă. Și, într-adevăr, un secol mai târziu, apocalipsa vizionarului rus nu mai pare atât de nerealistă.

„Această chestiune ține de un alt ordin", ar spune Pascal. Sigur că da, și trebuie să ne raportăm la istoria concretă. Papa nu trebuie să țină cont doar de Biserica invizibilă și nu se poate refugia, așa cum se întâmplă în ortodoxia orientală, în contemplarea mistică și liturgică.[47] El trebuie

[45] Toți observă că noul cler are o calitate diferită de a generației precedente, că în ordinele științifice se înregistrează sporadic o revenire la studiul teologic temeinic, în vreme ce ordinele contemplative se descurcă destul de bine.

[46] Vladimir Soloviev, *Trois entretiens: sur la guerre, la morale et la religion*, OEIL, Paris, 1984. A se vedea și comentariul meu: *La Falsification du bien. Soloviev et Orwell*, Julliard, Paris, 1985.

[47] Soloviov considera ca fiind un viciu bizantin separarea completă dintre sfera Bisericii și sfera socială și politică. În opinia lui, aceasta însemna o negare a dogmei calcedonene a uniunii celor două naturi în persoana lui Cristos. A se vedea *La Sophia et les autres écrits français*, La Cité – L'Âge d'Homme, Lausanne, 1978, pp. 138–143.

să ia anumite decizii practice care afectează Biserica vizibilă, întrupată precum Cârmuitorul său.

VII. Modernismul

Există în cadrul Bisericii un vechi și important curent care susține că are leac pentru această criză. Rădăcinile acestui curent pot fi găsite în modernismul sfârșitului de secol XIX. Se punea în acea epocă problema de a umple golul ce se căscase între doctrina Bisericii, în speță interpretarea sa asupra Sfintei Scripturi, și rațiune, adică filozofia, istoria și exegeza științifică contemporană. Modernismul provocase o criză gravă, care nu a fost rezolvată cu mijloacele cele mai potrivite, altfel spus argumentele n-au fost întotdeauna pe măsura mizelor aflate în joc. Pe lângă somnul rațiunii la care era obligată Biserica de provocarea modernistă, existau și anumite forțe care se limitau să opună doar o minimă rezistență. Viața spirituală era stimulată pe o parte și sufocată pe de alta.[48] În cele din urmă, acceptând și relativizând reușitele științei din acele vremuri, golind de conținut aspectele contestate și reformulându-le, efortul critic a sfârșit prin a calma disputa, împăcând destul de mulțumitor continuitatea doctrinei și exigențele rațiunii. Acest efort, în definitiv, continuă și astăzi.

Noul modernism își propune să împace imensa discordanță dintre normele Bisericii și normele societății contemporane. El este mai puțin științific decât predecesorul său, pentru că liderii lui sunt în general jurnaliști din presa sau mediile de informare catolice, ori scriitori fără autoritate intelectuală.[49] Este însă mai răspândit, atinge „masele",

[48] A se vedea clasicul Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Albin Michel, Paris, 1962.

[49] De tipul Drewermann sau Duquesne, unii cronicari religioși de la *Le Monde* sau *La Croix*, chiar unii scriitori care vor să aplice doctrina primită la propriile lor idei și la propriul sistem,

exercitând o anumită presiune, și anume tocmai pe aceea a societății contemporane.

În timpul Războiului Rece, acest curent se confunda cu așa-numitul progresism, iar tezele sale aveau o orientare de stânga, de inspirație comunistă. În prezent, el este mai curând teologic decât politic și urmărește ca Biserica să se dezbare de balastul de dogme perimate, de norme etice care și-au pierdut valabilitatea. De exemplu, el interpretează învierea lui Isus ca o formulă de exprimare a discipolilor, cuvântul nedesemnând decât permanența „mesajului" pe care îl lăsase Cristos. De asemenea, el încearcă să ne convingă de faptul că Fecioara Maria era o adevărată mamă de familie, mândră de numeroșii ei copii. Că păcatul originar este un mit inventat de Sfântul Pavel și de Sfântul Augustin, doi nevrozați care au îmbolnăvit secole la rând creștinătatea latină. Că divorțul și avortul pot fi acceptate, ca și recăsătorirea celor divorțați și primirea lor la comuniune. Că femeile pot fi acceptate în rândurile preoțimii. Aceste teze au un caracter plauzibil și sunt, de asemenea, pline de solicitudinea, umanitatea și blândețea proprii regimurilor noastre democratice moderne. Ele dau dovadă de „deschidere față de celălalt", o „valoare" pe care epoca noastră o recomandă fără încetare. Din punct de vedere creștin, tezele sunt ecumenice, și de multă vreme Bisericile protestante le-au acceptat, într-adevăr, mai multe dintre ele, în conformitate, susțin ele, cu morala și rațiunea și pentru a fi în pas cu evoluția generală a moravurilor.

Această din urmă speranță „ecumenică" este o himeră. Ieșirea din cercul dogmatic catolic în direcția protestanților nu va apropia Biserica de ei, cu atât mai puțin de evangheliști. Un istoric al protestantismului, Emile G. Léonard, compara pe bună dreptate evoluția derivelor iluministe la

precum Françoise Dolto și psihanaliștii creștini, care se bucură de tiraje imense. Alfred Loisy, în schimb, era un savant respectat.

catolicii și la protestanții din secolul al XVI-lea. La aceștia din urmă, datorită ancorării lor în Biblie și meditației asupra Cuvântului lui Dumnezeu, Iluminismul pierdea treptat din forță, în vreme ce „iluminații catolici, sprijinindu-se prea puțin pe Biblie, se abandonau propriilor lor fantasme". „Astfel, iluminații protestanți devin din ce în ce mai puțin aberanți, în timp ce catolicii alunecă tot mai mult în absurd."[50] Protestanții s-au obișnuit de secole să-și fixeze singuri, fiecare pentru sine, conținutul credinței și al smereniei și știu să se slujească de reperele pe care le au la dispoziție.[51] Nu și catolicii. Ecumenismul sentimental invocat pentru a justifica gestul lor de renunțare la unele dintre învățăturile primite ar putea eșua oricând, iar ei nu s-ar da în lături să renunțe și la ce a mai rămas. Presiunea din partea societății contemporane favorizează acest fenomen.

Nu trebuie să ai prea multă cultură teologică pentru a constata încotro duc aceste teze aparent dintre cele mai inofensive ale noului modernism. Și totuși, trebuie să ai o asemenea cultură, a cărei dobândire a fost îngreunată de mișcarea umanitară, apoi de criza din '68. Vreme îndelungată, în seminare, învățăceii erau îndopați cu științe umane, cu Marx și Freud, timp pierdut pentru teologie. Trebuie să se țină cont de scăderea nivelului de cultură generală, de desuetudinea limbilor latină și greacă, precum și de coborârea nivelului social al mediului din care se recrutează clerul și al celui în care evoluează acesta. Nu mai este de actualitate ca într-o eparhie episcopul să fie

[50] Emile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, PUF, Paris, 1964, vol. II, capitolul VI.

[51] Există o serie de teologi protestanți de certă calitate. De exemplu, scoțianul reformat Thomas F. Torrance, succesorul lui Karl Barth la catedra din Basel. Cu toate acestea, credința protestantă nu este organizată în jurul teologiei în aceeași măsură ca aceea catolică. Biblia, smerenia personală, *lex orandi* (la anglicani) nu-i reclamă prezența obligatorie sau într-un rol central.

considerat, prin meseria sa, ca aparținând unei elite, fie pentru că așa ceva se presupune că nu există, fie pentru că în fapt acea elită este mai capabilă și mai instruită decât el.[52] Conștient de slaba pregătire teologică a prelaților, Roma a publicat în anul 1997 un catehism de o calitate excepțională destinat în mod expres episcopilor. Catehismul precedent, acela al Conciliului de la Trento (publicat în 1566), nu mai puțin documentat, se adresa preoților de parohii, eparhii și credincioșilor. Oare arhiereii au timpul și dispoziția de a-l studia?

VIII. În loc de concluzii

Nu știu ce ar trebui să facem în situația dată, prin urmare nici nu voi trage o concluzie anume. Îmi voi îngădui totuși să formulez, în încheierea acestui studiu, teza mea principală, și anume: criza Bisericii Catolice este în esență o criză a spiritualității, iar rezolvarea în acest caz nu poate fi decât de ordin teologic.

Dacă Biserica (și repet: prin Biserică înțeleg membrii clerului) nu a fost în stare să se orienteze cum trebuie, dacă a urmat în secolul XX anumite căi care nu duc nicăieri, e fiindcă nu a fost capabilă să conjuge înțelegerea cu realitatea, să-și identifice limpede adversarul, să distingă clar între prieteni și dușmani, să analizeze situația așa cum s-ar fi cuvenit. În fapt, să cunoască situația reală. Din cauza acestei constante deficiențe intelectuale își demoralizează susținătorii tradiționali și-i încurajează pe cei care o disprețuiesc.

[52] În Franța, membrii clerului proveniți din „medii sănătoase" au o viață grea din pricina iacobinismului egalitar, varianta franceză de democrație, care-și exercită presiunea și în rândurile Bisericii. Cum să interpretăm însă faptul că, odată cu evoluția domeniului editorial, principalii exponenți ai patristicii sunt publicați în format de buzunar și se vând bine? Oare acest proces ridică nivelul teologic al laicilor? Se prea poate.

Teologia constituie patrimoniul ei. Este o știință dificilă, căreia i-a dedicat cele mai nobile eforturi. Magiștrii ei au construit de-a lungul veacurilor o adevărată catedrală spirituală, ale cărei părți își răspundeau și care creștea „omogen", fără a-și modifica forma generală. Au fost identificați stâlpii, ca și arcurile de susținere, de care trebuie să ne apropiem cu mâini tremurătoare. Mai mult, aceiași magiștri pretinseseră că celelalte învățături, literatura, filozofia, științele, se subordonau teologiei, care trebuia să nu le sufoce, ci să le încurajeze, pentru a-și păstra poziția ei dominantă. Teologia nu se rezumă la manualele de teologie, ci reprezintă un discurs rațional despre Dumnezeu, iar pentru creștini, chiar pentru cei mai puțin instruiți, calea prin care credința devine eliberatoarea spiritului. Căpătând în acest domeniu o judecată dreaptă, ei vor putea începe apoi să studieze cu dăruire celelalte învățături, fără riscul de a le pricepe răstălmăcit. Teologia nu se substituie tuturor învățăturilor, dar *sensus theologicus* contribuie la punerea lor în ordine și la examinarea lor. Teologii cu adevărat înzestrați nu au fost ispitiți de ideologiile totalitare și nici nu au căzut în plasa curentului umanitar sau a mișcării '68.[53]

Desigur însă, lucrurile nu au urmat nici pe departe un curs atât de liniștit. Au avut loc numeroase acte de persecuție, și adeseori catedrala a încremenit într-o formă cristalină, fără putința de a mai evolua. Dar principiul rămânea același, și chiar dincolo de limitele Bisericii Catolice, spirite înalte, precum Hegel, s-au străduit să o resusciteze fiecare în felul său. Ele erau conștiente că necunoașterea teologiei împiedică în multe privințe înțelegerea lumii.

[53] Trebuie să-l amintim aici pe părintele Fessard. Tocmai pentru că avea un simț teologic extrem de just a fost clar antinazist înainte de război, anticomunist după război și și-a păstrat cumpătul după anul 1968. Performanță extrem de rară.

În fine, teologia era o sursă de plăcere, ca orice formă de cunoaștere. Oamenii care i se dedicau se bucurau de deliciile contemplării, similare celor pe care le căutau filozofii Antichității, și afirmau că beneficiază de o lumină a cunoașterii și mai strălucitoare decât în vremea lui Platon și Aristotel. Darul principal pe care-l poate oferi Biserica unei omeniri pe care democrația modernă n-a făcut-o neapărat mai fericită, nici mai inteligentă, ar consta în împărtășirea cunoștințelor sale. Emoțiile, entuziasmul afectiv pe care-l pot obține oamenii în cadrul religiozităților celor mai diverse, inclusiv în cea creștină, din păcate nu le vor face bine. Doar actul de înțelegere le va face bine.

Oare catedrala despre care vorbeam s-a prăbușit cu totul? Nu cred. A fost mai degrabă înghițită, precum orașul Ys învăluit în mare, de unde uneori marinarii mai auzeau dangătul înfundat al clopotelor.[54]

Care-ar fi perspectivele acestui pontificat? Noul papă este probabil cel mai bun papă posibil din cea mai bună sau mai rea lume posibilă. E, de asemenea, un bătrânel, pe care vârsta și-a pus deja amprenta. La fel ca omul doct care a fost toată viața, el îmbrățișează liniștea imensei sale biblioteci și singurătatea proprie rangului. Citește, scrie, se ocupă de treburile Bisericii, predică, celebrează, se destinde în fața vechiului său pian. Știe cine este[55], ce trebuie făcut, ce nu poate face. Și se roagă.

[54] Edificiul nu era numai vast, era și frumos. Îmi amintesc un bătrân cardinal de curie, însărcinat al „patrimoniului Sfântului Petru", care îmi declara că în jur de 80% dintre operele de artă se aflau fie în biserici, fie în subordinea Bisericii, fie raportându-se într-un fel sau altul la tema creștină. Lucru adevărat, probabil, dar nu și de vreun secol încoace. Există însă tot atâta frumusețe?

[55] „Umil lucrător în via Domnului", declarația din ziua alegerii sale.

IX. Post-scriptum

Nici nu încheiasem bine acest studiu, că a apărut prima enciclică a lui Benedict al XVI-lea, *Deus caritas est*, datată 25 decembrie 2005. Cea dintâi enciclică a unui papă este foarte așteptată, pentru că se presupune că poți ghici într-însa direcția sau stilul care va marca respectivul pontificat. *Deus caritas est* dovedește faptul că Ratzinger și-a păstrat talentul de a îmbina știința cu transparența, profunzimea cu precizia. În raport cu situația pe care am încercat să o descriu, o situație de criză, papa subliniază trei aspecte strategice. Nu mă voi referi în cele ce urmează decât la acestea.

1. *Dragostea*

În special după 1968, a devenit obișnuită justificarea divorțului sau a homosexualității prin dragoste. Căsătoria se bazează pe sentimentul de iubire; astfel, răcirea acestuia legitimează destrămarea căsătoriei, iar o nouă „dragoste" va autoriza o nouă uniune. Practicile homosexuale se justifică pentru că sentimentele de dragoste asociate acestora sunt greu de diferențiat de cele care leagă persoanele de sex opus.

În acest context, este foarte important ca discursul Bisericii să excludă orice echivoc din termenul de dragoste. Or, afirmă această enciclică, termenul respectiv este denaturat. Este folosit cu orice prilej, până la dezgust, pentru a impresiona sufletul, pentru a stârni emoții, pentru a adormi rațiunea. Abuzul atinge uneori obscenul, atunci când e pronunțat de unele guri în mod deplasat.

Cuvântul *eros*, precizează enciclica, este evitat în Noul Testament, care preferă *agapè* — *caritas* în latină, *charité* în franceză — sau *philia*, dragostea prietenească. Contrar convingerii lui Nietzsche, creștinismul nu intenționează

să distrugă *erosul*, ceea ce ar însemna secarea surselor vitale ale omenirii, ci să-l protejeze de extazul autodistructiv care-l mistuie și de care anticii aveau cunoștință, temându-se de el. Nu-l opune clar lui *agapè*, așa cum credea teologul luteran Nygren, ci le percepe ca fiind întrepătrunse și îmbinate.

Evitând, ca în atâtea predici, folosirea cuvântului *charité*, pentru că ar fi contaminat de uzul său desuet, „retrograd", în sensul de pomană sau de act de binefacere („operă de caritate"), și înlocuindu-l sistematic cu termenul de *dragoste*, cuvântul este erotizat, este împins înspre „sexual", ceea ce înseamnă o raliere la atmosfera epocii în condițiile în care este indicată îndepărtarea de ea. Toate acestea prejudiciază dragostea autentică față de aproapele, care este una cu dragostea față de Dumnezeu, explică papa.

2. *Politica*

Este evident că papa Benedict al XVI-lea nu are nici o nostalgie legată de regimul „constantinian", în care statul impunea normele morale și doctrinale propovăduite de Biserică și în care, în schimb, Biserica garanta acelui stat o legitimitate sacră. Regimul respectiv a murit de multă vreme, și odată cu el a murit și ceea ce purta denumirea de „creștinătate". Statul democratic se lipsește foarte bine de legitimarea Bisericii, iar aceasta din urmă, devenită minoritară și slabă, nu posedă mijloacele pentru a-i impune ceva. Ea solicită doar statului, susține enciclica, să-i garanteze libertatea, să mențină buna înțelegere între adepții diferitelor religii și să-i permită traiul comunitar independent.

La fel de adevărat este faptul că statul are drept principală îndatorire justiția, care este „măsura oricărei politici". Aceasta este obligația lui. „Biserica nu poate și nu trebuie să recurgă la bătălia politică pentru a crea cea mai dreaptă dintre societățile posibile. Nu poate și nu trebuie să ia lo-

cul statului. [...] Societatea dreaptă nu poate fi opera Bisericii, ci trebuie realizată în plan politic." Mai clar decât atât nu se pot desființa utopiile fie reacționare („întoarcerea la creștinătate"), fie progresiste și marxizante (teologia eliberării), în care s-a rătăcit o parte a Bisericii.

În schimb, Bisericii papa îi rezervă două sarcini. În primul rând să pledeze în fața statului cauza justiției, pe care ea o înțelege în termeni de drept natural, și să educe conștiințele în sensul unei percepții corecte a justiției în plan politic. În al doilea rând, să umple golul care a existat și va exista întotdeauna în cadrul justiției ca atare: „Omul, dincolo de justiție, are și va avea mereu nevoie de dragoste."

3. *Aspectul umanitar*

„Natura profundă a Bisericii se exprimă într-o triplă îndatorire: vestirea Cuvântului lui Dumnezeu (*kérygma-martyria*), acordarea Sacramentelor (*leitourgia*), lucrarea de binefacere (*diakonia*). Aceste trei sarcini sunt interdependente și nu pot fi separate una de alta. Caritatea nu este pentru Biserică un fel de activitate de asistență socială care poate fi delegată altora, ci ține de însăși natura ei, este expresia esenței sale, la care Biserica nu poate renunța."

Se pare că imperativul dragostei față de aproape este înscris în însăși natura omului. Papa subliniază că Iulian Apostatul, în încercarea de a reforma păgânismul, a avut grijă să creeze și o organizație de caritate, după modelul „galileenilor". Cu toate acestea, „este foarte important ca activitatea caritabilă a Bisericii să-și păstreze întreaga splendoare și să nu se estompeze într-o organizație comună de asistență, ca o simplă variantă a acesteia". „Ea trebuie să fie independentă de orice partid și de orice ideologie. Nu reprezintă o modalitate de a schimba lumea ideologic și nu se pune în slujba unor strategii mondene, ci reprezintă

concretizarea aici și acum a dragostei de care omul are permanent nevoie."

Prin urmare, această enciclică distinge și separă net activitatea caritabilă proprie Bisericii, pe de o parte, și ideologia umanitară de proveniență socialistă sau includerea obligatorie practicată sub diverse forme de curentul umanitar democratic contemporan, pe de altă parte. Biserica nu se află în concurență cu aceste orientări și nu se confundă cu ele.

Cele trei aspecte pe care tocmai le-am subliniat nu constituie nicidecum o analiză completă a textului concentrat și bogat al acestei enciclice, lucru evident la citirea ei. Sunt însă caracteristice acesteia și le-am selectat aici tocmai pentru legătura pe care o au cu aspectele descrise în studiul de față. În ceea ce privește stilul pontificatului pe care se presupune că l-ar anticipa, este clar că acesta pune din start accentul pe redresarea teologică a spiritualității creștine.

*DE CE LE ESTE TEAMĂ FRANCEZILOR?**

Se spune că francezilor le este frică în faţa Europei şi în faţa marilor reforme, pe care toţi le declară ca fiind indispensabile. Voi încerca să fac câteva observaţii istorice cu caracter general care explică poate de ce francezii sunt arareori liniştiţi. Prezentarea mea, puternic subiectivă, nu va fi o abordare sistematică.

Să parcurgem galeria portretelor franceze din muzeul Luvru. Cele din secolul al XVI-lea sunt galante şi belicoase. Cele din secolul al XVII-lea — grave, rigide, solemne. În secolul al XVIII-lea reapar surâsul şi atitudinea degajată. În acest moment, chipul francez îşi regăseşte trăsăturile proprii, ochiul cenuşiu, tenul luminos, un aer strengăresc sau drăgălaş. Înfăţişarea este calmă, împăcată precum chipurile americane din fotografiile de astăzi, care reflectă alura unui popor cu trai îndestulat. În portretele lui David, trăsăturile se înăspresc. În cele ale lui Géricault, Courbet, Millet, expresiile devin triste, sumbre, neliniştite. La sfârşitul secolului, se remarcă o mare diversitate între trăsăturile chinuite ale lui Lautrec şi euforia lui Renoir. S-ar putea spune că nici măcar bunul Dumnezeu n-a fost întotdeauna fericit în Franţa.

* Articol apărut în *Commentaire* nr. 112, iarna 2005–2006.

1. Expulzările

Monarhia absolută, adică statul rațional, administrativ, ierarhic, centralizat, nu contribuise la înveselirea francezilor. Acest stat se născuse din războaiele religioase și trebuise să se ridice mult deasupra supușilor săi în vremea lui Henric al IV-lea, a lui Richelieu și Ludovic al XIV-lea, pentru a-i împiedica să-și pună ștreangul de gât. Războiul religios a survenit totuși pe nesimțite, până la Revocare, când pentru prima dată statul a făcut viața imposibilă unei părți dintre supușii săi, pentru ca în final să-i exproprieze și să-i expulzeze. După o sută de ani, statul revoluționar recurge la același sistem de drept pentru a face viața imposibilă, a expropria și a expulza cam același număr de cetățeni, 200 000. Fenomenul a fost reluat un secol mai târziu și a determinat plecarea din Franța, după confiscarea tuturor bunurilor lor, a unui număr de aproximativ 50 000 de călugări și maici. Episodul Vichy a distrus vieți, a sărăcit și a abandonat 200 000 de evrei, găsind judecători care să gireze procesul și funcționari care să-l pună în aplicare. Această secvență este ieșită din comun și nu poate fi găsită decât în Franța. Ne-am putea întreba dacă nu cumva, în același spirit, cârmuitorii noștri nu se trudesc în prezent să-i expulzeze pe cei bogați.

2. Revoluția

Atitudinea destinsă pe care o constatăm în secolul al XVIII-lea nu-și are originea într-o atenuare, ci în descompunerea progresivă a statului monarhic. Francezii, mai puțin ordinul ecleziastic, tot nu aveau dreptul la nici o reprezentare, la nici un sistem de consultare. Acest stat a fost reinstituit, sub forma republicană și imperială, cu o brutalitate și cu mijloace de acțiune la care Ludovic al XIV-lea nu recursese niciodată. Marele eveniment al Revoluției mi

se pare că a marcat caracterul francez din cauza următoarelor circumstanțe.

Într-o societate bine-crescută, rafinată, sensibilă, aproape lipsită de forțe de ordine, aceasta a fost o izbucnire absolut neașteptată de violență. Din anul 1789, sunt plimbate capete în pari, sunt arse castele, sunt jefuite bisericile, artileria este întoarsă împotriva țăranilor. Doi ani mai târziu a început un episod comparabil în parte cu Revoluția din Rusia. O treime din populație a fost exterminată în cele trei departamente afectate de răscoala din Vendée. Lyon este condamnat să dispară. Ghilotina este înălțată în mai multe departamente. În data de 9 Thermidor, 300 000 de francezi erau închiși în condiții carcerale dintre cele mai înfiorătoare. Ar fi fost sortiți morții, dacă nu s-ar fi produs accidentul din 9 Thermidor. Această zi, în care pentru prima dată după 1789 Franței i se dădea o nouă șansă — în măsura în care un complot de asasini împotriva altor asasini a putut pune capăt ca prin minune exterminării —, această dată continuă să fie socotită de majoritatea manualelor noastre școlare ca fiind o zi nenorocită. Sfârșitul utopiei și al masacrului ideologic nu mai este celebrat, ba dimpotrivă, în vreme ce începutul lui, ziua de 14 iulie, a devenit sărbătoarea noastră națională.

Din 1792, ideea utopică, revoluționară, teroristă continuă, într-adevăr, să atragă o parte a populației franceze și să reprezinte între 10 și 20% din corpul electoral. Ba chiar mai mult, ea s-a manifestat în izbucniri de violență care au ritmat viața noastră politică. Între 1830 și 1832, răzmerițele se dezlănțuiau aproape zilnic în Paris. În 1848 s-au ridicat baricadele, pentru a căror dărâmare au trebuit să moară 10 000 de persoane. 20 000 în 1871. Se știe că în timpul Comunei, atunci când a ars primăria, au fost distruse aproape jumătate dintre arhivele Franței. Că în muzeul Luvru a fost pus petrol, iar pompierul care a împiedicat izbucnirea incendiului a fost ucis cu focuri de armă. Că, dacă pacienții

de la spitalul principal n-ar fi împrăștiat rugul îngrămădit în Notre-Dame, am fi fost nevoiți să ridicăm altă catedrală. Ceea ce face ca fenomenul Comunei să fie predat copiilor noștri ca unul dintre cele mai glorioase episoade din istoria noastră, iar plăcile comemorative instalate de curând în Paris de către președintele Senatului, Christian Poncelet, să o celebreze. Anul 1936 a fost unul pașnic, dar nu și de eliberare, deoarece aproximativ 10 000 de francezi au fost trimiși la moarte de tribunalele regulate într-un răstimp de câteva luni, cifră comparabilă cu aceea de 20 000, câți a ucis armata germană în patru ani de ocupație. În 1968, linia roșie nu a fost depășită ca prin minune. Dar limbajul de tip '68 era fidel celei mai violente retorici revoluționare. Anul 1995* amenința să ne aducă de unde plecasem. De atunci, toate guvernele noastre pășesc ca pe cărbuni aprinși. Cele de stânga — deoarece trebuie să se sprijine pe baza lor secționară; chiar dacă aparțin elementelor cele mai thermidoriene ale partidului socialist, ele plătesc tribut aceleiași retorici. Iar cele de dreapta — deoarece nu se simt sigure pe legitimitatea lor — interiorizează în parte sacralizarea recurențelor noastre revoluționare așa cum au învățat-o la școală.

3. Declasarea

După prăbușirea URSS, nucleul revoluționar francez s-a eliberat de greul handicap de a fi asociat mișcării comuniste mondiale și de a fi pilotat de echipe sovietice.

* Este vorba despre imensele manifestații de stradă împotriva guvernului de dreapta al lui Jacques Chirac și Alain Juppé, de la sfârșitul anului 1995, împotriva măsurilor preconizate de acesta cu privire la pensii, asigurări sociale și locuri de muncă. Se estimează că la aceste proteste au luat parte milioane de persoane, în principal angajați ai serviciilor publice (căile ferate, transporturi, electricitate, poștă, funcționari publici) (*n. t.*).

Dintr-odată, spiritul revoluționar a fost repatriat pe și în istoria Franței și se poate împleti mai ușor cu naționalismul, așa cum făcuse de altfel întotdeauna. Acum nu mai poate fi taxat, așa cum a procedat Léon Blum, drept naționalism străin. Comunismul, după cum nota pe bună dreptate Marc Lazar, rămâne o pasiune franceză.

După trauma Terorii, după fixarea unui nucleu revoluționar de tradiție iacobină sau hebertistă, Revoluția Franceză ne-a mai lăsat o moștenire, cea de-a treia: declasarea — sau sentimentul de declasare — a națiunii franceze. În douăzeci de ani, războiul, declarat de noi în 1792, a costat aproximativ un milion cinci sute de mii de morți. Șocul demografic este comparabil cu acela din Primul Război Mondial. La încheierea războiului, Franța era plasată pe locul doi, apoi imediat pe locul trei, după Germania, după care pe locul patru, după Rusia. Din 1815, Franța este virtual amenințată în existența sa națională, înconjurată fiind de vecini mai puternici decât ea. Un nou motiv de teamă.

Nu se putea să nu existe Revoluția Franceză. În întreaga Europă, trecerea de la vechiul la noul regim a reprezentat un imens fenomen care s-a întins de fiecare dată pe o durată de vreo sută de ani. Nenorocirea franceză a constat în faptul că această trecere inevitabilă a fost deosebit de costisitoare și a lăsat sechele care nu dispar. Să comparăm situația cu aceea a vecinilor noștri.

În Anglia, revoluția a durat cam din 1640 până în 1715, dar ea s-a produs într-o perioadă preideologică și avea drept scop nu revoluția plecând de la o *tabula rasa*, ci restaurarea unui stat de drept pretins lezat de monarhie. Anglia a făcut revoluție întorcându-i spatele. O revoluție presupune răsturnarea Bisericii Catolice, răsturnarea monarhiei, răsturnarea nobilimii. Primul punct pe acest program a fost realizat în secolul al XVI-lea, de către Henric al VIII-lea și Elisabeta, cel de-al doilea în secolul al XVII-lea, de către Cromwell, iar al treilea nu s-a realizat niciodată. Franța a

lichidat întreaga afacere în decurs de câteva săptămâni. În fine, revoluția a coincis cu ascensiunea extraordinară a puterii engleze, pe când în Franța — cu declinul puterii. Astfel încât, pe lângă rănile lăsate de persecutarea religioasă și de dispariția nobilimii, Franța contrarevoluționară își deplângea și decadența.

În Germania, același proces a durat din 1848 până în 1945. Episodul hitlerist, care vine ca o încoronare, a fost cel mai catastrofal dintre toate. Dezastrul a fost însă atât de mare, iar dezonoarea atât de profundă, încât memoria germană a fost ca ștearsă în această privință. Ea nu este dezbinată sau sfâșiată precum a noastră. Pe acea *tabula rasa* — sau mai curând rasă —, democrația căutată încă din 1848 s-a instalat în 1945 în cea mai calmă unanimitate.

Revoluția spaniolă începe pe la 1875 și se încheie cu moartea lui Franco în 1975. Scopurile revoluționare au fost atinse. noul regim democratic merge ca uns. Doar că nu a fost implantat de către revoluționari, ci de către adversarii lor, conservatorii mai mult sau mai puțin liberali care câștigaseră războiul civil. Cum însă toată lumea profită de acum de libertate și democrație, toată lumea este mulțumită. Statuia ecvestră a lui Franco încă rezista în Madrid. Este adevărat că tocmai a fost înlăturată.

În cele trei exemple, revoluția a avut ca rezultat stabilizarea vieții politice, rezolvarea problemei sale. Revoluția Franceză nu a rezolvat problema politică franceză.

Trebuie să vedem acum de ce anume îi mai este frică francezului din secolele XIX și XX, pe lângă turbulențele deja semnalate.

4. Proprietatea și dreptul

Pacificarea francezilor nu s-a realizat decât după războaiele religioase, după ridicarea unui stat relativ independent al cetățenilor și înzestrat cu o mare capacitate de

coerciție. Statul napoleonian a reînnoit acest tip de putere. El asigura ordinea, egalitatea în fața legii, o administrare rațională și nu socotea libertatea ca prima dintre preocupările sale, în acord, de altfel, cu entuziasmul francez, care nu era îndreptat în direcția asta, ci înspre egalitate. Protecția drepturilor a înregistrat progrese variabile, cu deosebire în anii binecuvântați ai Republicii orléaniste și oportuniste, dar lente, în general fără a ține ritmul cu nordul Europei.

Proprietatea nu a fost foarte respectată în Franța. Am vorbit deja despre deposedarea de bunuri a protestanților, a emigranților, a congregațiilor, a evreilor. Mai trebuie să ne amintim și că Revoluția se instituise și se consolidase pe un imens și în mare parte ilegal transfer de proprietate. Caracterul intangibil al bunurilor naționale mai mult sau mai puțin jefuite s-a impus tuturor regimurilor și o măsură de justiție pur și simplu, precum miliardul emigranților, a fost brutal contestată de întreaga facțiune de stânga ca un abuz monstruos. Cehii, polonezii au arătat mai mult respect față de proprietate, după cincizeci de ani de expropriere comunistă. Proprietatea inalienabilă, altfel spus dreptul de a înființa fundații, *trusts* în manieră englezească și americană, nu a fost niciodată acceptată de către statul francez. Statul nostru nu admite decât proprietatea individuală și proprietatea de stat, nu vrea ca supușii săi să alcătuiască nuclee de proprietate stabilă, și deci de libertate, pentru că astfel i-ar scăpa de sub control. Faptul că fostul meu Colegiu Oxford trăiește încă în bună măsură din bunurile pe care i le-a lăsat arhiepiscopul Chichely, imediat după bătălia de la Azincourt, este imposibil de conceput în țara mea, unde bunurile Universității din Paris au fost naționalizate în același timp cu toate bunurile corporațiilor și cu cele ale Bisericii.

Ideile socialiste și-au exercitat permanent influența în sensul delegitimării proprietății individuale. Dreptul de proprietate nu este efectiv menționat în preambulul Con-

stituției din 1946, care a fost reluat în Constituția din 1958. Dreptul la muncă, la locuri de muncă, la grevă, la gestionarea întreprinderilor, ale căror urmări grave pentru folosința pașnică a proprietății sunt evidente, primesc în schimb o asigurare. „Orice bun, orice întreprindere a cărei exploatare are sau capătă caracterele unui serviciu public național sau ale unui monopol *de facto* trebuie să devină proprietatea colectivității." Acest pasaj din preambul sună îndeajuns a „democrație populară". Patima egalității, care se află la baza naturii politice franceze, face ca omul avut să-și etaleze foarte greu public bogăția, așa cum fac italienii sau englezii înstăriți. El știe că, dacă nu aparține lumii *show-business*-ului sau lumii sportive, este recomandabil să conducă un Peugeot, mai degrabă decât un Rolls Royce sau un Jaguar. În Franța, dacă-mi este permis să-l parafrazez pe Baudelaire, bogații, săracii bogați au mari neajunsuri.

Proprietatea este fundamentul dreptului, și de aceea slăbiciunile celei dintâi provoacă și dezechilibrul celui de-al doilea. Francezii n-au avut niciodată certitudinea independenței propriei justiții. Și, întrucât au remarcat în istoria lor recentă că judecătorii aprobau măsurile nedrepte sau că statul epura din când în când magistratura, așa cum făcuse pe scară largă la începuturile republicii radicale, francezii au tendința de a crede că e mai bine să nu ai de-a face cu justiția. Și încă și mai puțin cu poliția, care până de curând ducea adesea lipsă de bunăvoință, fie pentru a ține sub control manifestațiile, fie dincolo de grătiile comisariatelor de poliție.

5. Armata și școala

Întreaga perioadă de sfârșit de secol al XIX-lea și aproape tot secolul XX, imensa majoritate a tinerilor francezi au îndurat proba serviciului militar. „Codul militar", se pronunță Anatole France prin gura domnului Bergeret,

„nu este decât o compilație de ordonanțe ce priveau trupele lui Ludovic al XIV-lea și ale lui Ludovic al XV-lea. Se știe ce erau acele trupe, o clică de racoleri și racolați, o galeră de uscat, împărțită în parcele pe care le cumpărau tinerii nobili, uneori niște copii. Supunerea acestor trupe se păstra cu permanente amenințări cu moartea. Totul s-a schimbat; soldații monarhiei și ai celor două Imperii au lăsat locul unei imense și placide gărzi naționale. Nu mai sunt de așteptat nici rebeliuni, nici violențe. Și totuși, moartea amenință în orice moment blândele turme de țărani și meșteșugari îmbrăcați în haine de soldați. Contrastul dintre aceste bune moravuri și aceste legi nemiloase este aproape ridicol." Contrar unei păreri larg răspândite, armata germană era mult mai comunitară decât cea franceză. Ofițerii mâncau împreună cu soldații și aveau grijă să mențină o anumită *Gemeinschaft* care să încurajeze inițiativa individuală. Așa stau lucrurile pe timp de pace. Pe timp de război însă, continuă tradiția Revoluției și a Imperiului, adică teribila vărsare de sânge în rândul soldaților. Unele războaie de mai mică anvergură, precum acela din Crimeea, sau câteva războaie coloniale au fost adevărate măceluri. În primele patru luni ale războiului pornit în 1914, armata franceză, destul de prost înarmată și echipată, dar condusă de doctrina ofensivei în exces, a pierdut patru sute de mii de oameni. O sută de mii au murit pe parcursul unei singure luni de confruntări în 1940. Mult mai mult decât pierdea armata germană în aceleași conflicte. Nu voi face comparații cu tradiția armatei americane. Franța a suferit pierderi ireparabile în special în rândul elitelor sale. L-aș ruga pe cititor să meargă la monumentul de la École Normale Supérieure. În 1914, Marcel Déat pornise la luptă împreună cu 70 de camarazi, dintre care s-au întors 35. Nu intenționez să caut o scuză pentru Marcel Déat, ci o explicație.

Trebuie remarcat, în sfârșit, caracterul deosebit de sever al educației franceze tradiționale, atât în școala prima-

ră, cât și în cea secundară. Trebuie, de fapt, să vorbim la trecut, deoarece acest tip de învățământ a dispărut cel puțin de la 1968. El avea imensul merit de a forma tineri instruiți, obișnuiți cu munca, cu competiția. Dar era destul de aspru și mohorât. Să comparăm arhitectura școlilor și liceelor noastre, întrebuințarea timpului, metodele: doar în *gymnasium*-ul german mai văd un efort și o disciplină comparabile cu acelea pretinse de la copiii francezi. Temerile disciplinare, angoasa față de verificarea exercițiilor și temelor au marcat mai multe generații franceze, până la generația mea. Ucenicii erau la fel de prost tratați în ateliere, unde cei mai vechi, primindu-i în comunitatea de lucru, îi învățau meserie.

Revoluția Franceză a lăsat o amintire îndurerată Franței și o legitimitate fragilă fiecărei conduceri de după, ceea ce a conferit un fel de caracter hobbesian societății franceze. Toți sunt dușmanii tuturor. La temerile deja enumerate se mai adaugă, așadar, și frica de cel de lângă tine, o frică îndeajuns de puternică pentru a explica următoarea trăsătură care-i uimește pe străini: francezii evită cu orice preț comunicarea față în față și dialogul direct. Le este frică de propria lor ură, le e teamă că nu-și pot ține sub control agresivitatea. Preferă să se încredințeze unei terțe instanțe mai înalte și, în final, statului. Faimoasa centralizare a statului nostru ține în parte de acest comportament care caută la vârf un arbitru pentru a calma conflictele de vecinătate. Cum acest arbitru e la mare distanță, trasul pe sfoară e oricând posibil. În loc să prefere forma contractului, care leagă doi parteneri pe principii de loialitate, francezii preferă legea, care nu obligă la o astfel de loialitate.

6. Când statul începe să se teamă

Toate acestea nu funcționează decât dacă statul este slăbit, ceea ce a realizat acea deplină satisfacție impresionistă

din Franța celei de a Treia Republici. După cum explică și Anatole France, prin vocea prefectului republican Worms Clavelin: „Avem mai multă libertate, avem chiar prea multă. Avem mai multă siguranță. Ne bucurăm de un regim în acord cu aspirațiile populare. Toate forțele sociale se află în echilibru. Arată-mi ce-am mai putea schimba. Culoarea timbrelor poștale, poate. Nu, bunul meu prieten, nu mai e nimic de schimbat în Franța, decât să-i schimbi pe francezi. Sunt fără îndoială un progresist. Trebuie să zicem că mergem, fie și numai pentru a ne lipsi de mers."

Nu mai merge însă atunci când vrei să instituie pretutindeni un executiv puternic, așa cum spune doctrina științelor politice de după război. Și atunci, ca să-i reziste, francezii se strâng pe categorii, comunități, grupuri variate și coboară în stradă. De astă dată, cel care se teme este statul.

*DESPRE ISTORIA RUSIEI**

„Rusia, spunea Churchill, este un mister învăluit într-o enigmă." Şi într-adevăr, adeseori ne-am înşelat în privinţa acestei ţări. Cu toate acestea, lumea rusească este mult mai simplă decât lumea bătrânelor naţiuni europene, mult mai simplă decât Statele Unite. Şi atunci, de unde vine problema?

Trebuie să remarcăm că au existat două istorii ale Rusiei: mai întâi, aceea a unei ţări ca toate celelalte, deşi aflată multă vreme la periferia Europei şi îndepărtată de centrele de civilizaţie; şi apoi aceea a unei ţări care a reprezentat leagănul unui fenomen fără precedent istoric, regimul comunist, şi care de această dată a devenit, ca un soi de creatură extraterestră, absolut central în istoria secolului XX. Dar şi cele două istorii au câte două direcţii diferite. În realitate, Rusia este o ţară a cărei istorie a fost în mare parte scrisă în străinătate, istorie care nu este în acord întotdeauna, nici pe departe, cu istoriografia produsă între propriile graniţe. Distanţa a devenit maximă atunci când puterea comunistă şi-a instituit monopolul asupra istoriei. Prin urmare, au existat, vreme de şaizeci de ani, o istorie oficială indigenă şi o istoriografie occidentală, nicidecum unitară, fiind sfâşiată de patimile pe care le trezea comunismul şi de interpretarea contradictorie a fenomenului.

* Eseu apărut în *Commentaire* nr. 94, vara 2001.

Avem de-a face deci cu un număr de patru, dacă nu chiar cinci istorii.

Vom începe cu istoria Rusiei vechi, dinainte de mutația din 1917. Există la Palatul Vatican o galerie de hărți pictate în secolul al XVI-lea, între granițele teritoriului rusesc spațiul fiind alb, la fel ca teritoriul Africii, în vreme ce China, India, Persia, Imperiul Otoman sunt destul de detaliate. Rusia este o țară mai puțin cunoscută decât teritoriile amintite, chiar mai puțin decât America. Relațiile sale cu Europa sunt mai discontinue și nestatornice. În anul 1568 un ambasador englez conchidea: „Ținutul este prea friguros, iar oamenii sunt sălbatici."*

Și totuși, această țară era pe cale să devină cea mai mare de pe glob. În momentul în care călătorul englez scria cele de mai sus, negustorii și soldații ruși trecuseră dincolo de zidul tătar și se îndreptau înspre Oceanul Pacific, la mii și mii de kilometri de Moscova. Acest popor are deja o accentuată conștiință de sine. Încă barbar, dar deja puternic, el nu vrea să se simtă inferior.

Poporul a trebuit, prin urmare, să-și recompună istoria. Marele prinț de Moscova începuse demersul cu pași mai mici, ca un fel de vizir al hanului tătar. În această calitate va începe să reunească sub conducerea lui principatele dimprejur. În anul 1380, în circumstanțele foarte confuze în care rușii, polono-lituanienii, clanurile mongole și genovezii din Crimeea erau prinși în alianțe fragile și insta-

* Este vorba, de fapt, despre George Tuberville, secretarul ambasadorului englez la Moscova, Randolph. Într-o epistolă în versuri îi caracteriza pe ruși ca fiind *vile*, „necioplițI", „primitivi". *Cf.* Francesca Wilson, *Muskovy: Russia Through Foreign Eyes: 1553–1900*, Praeger Books, New York, 1970, p. 58 (*n. t.*).

bile, Dmitri Donskoi a câștigat o mare bătălie asupra hanului Mamai, pe câmpia Kulikovo. Această victorie, departe de a fi decisivă, a fost ridicată în slăvi ca aflându-se la baza formării națiunii, ca victorie a Rusiei asupra dușmanilor ei, victorie a credinței ortodoxe asupra păgânilor, musulmani și catolici. Cu începere din acest moment, prinții ruși au șters secțiunea tătară din genealogia lor, care le conferea legitimitate în Imperiul Mongol, iar când Ivan al III-lea s-a căsătorit cu o profirogenetă, nu s-a mai pomenit decât despre legitimitatea lor bizantină, adică romană. Ascensiunea Moscovei a cunoscut apoi suișuri și coborâșuri, vreme de trei veacuri. După care a urmat la domnie Petru cel Mare.

Cum a reușit istoriografia rusească să confere noului imperiu titlurile sale de noblețe? Exista o *Cronică a vremurilor de odinioară*, care data din secolul al XII-lea și care, întorcându-se în timp, situa originea slavilor la Iafet. Ea semnala o vizită a Sfântului Apostol Andrei pe locul viitorului oraș Kiev, unde ar fi ridicat o cruce. În fine, ea reda faimosul apel al triburilor slave din nord către varegi, trib scandinav pe nume *Rus'*, pentru a le conduce. Acest nucleu primitiv s-a întregit începând cu secolul al XVI-lea. De această dată, prinții ruși din Moscova deveneau de același sânge cu împăratul roman Augustus, fiind descendenții direcți ai vărului germanic al acestuia, Prus. Legenda a mai primit adăugiri poloneze și ucrainene pe parcursul secolului al XVII-lea. Slavii coboară din Mosoch, fiul lui Iafet, care a dat denumirea orașului Moscova.[1] Numele lor

[1] Concepție lipsită de originalitate: majoritatea popoarelor nou-intrate în societatea națiunilor creștine simt nevoia să-și situeze originile după modelul biblic al istoriei unui popor ales de Dumnezeu. Relatările mitice sunt de găsit și în istoria națională a Franței, Angliei, saxonilor etc. Astfel, francii, adică francezii, ar descinde din Francus, prinț troian.

vine din *slava*, adică „glorie". Începe să se vorbească despre „națiunea slavo-ruso-creștină" (*slaviano-rossiski-khristanskii narod*), menită să se întindă în cele patru zări. În secolul al XVIII-lea, această legendă înscrisă într-o culegere numită *Synopsis* constituie încă fundamentul istoriografiei. Primul istoric de după domnia lui Petru cel Mare și oarecum primul istoric al Epocii Luminilor din Rusia, Tatișcev, păstra încă, pe la 1740, glorioasa etimologie a slavilor, dar se raporta nu atât la Biblie, cât la Herodot, pentru a lega originile de popoarele sciților și sarmaților, cu un trecut ilustru. Se va folosi de această ocazie pentru a adăuga că rușii se bucuraseră dintotdeauna de o monarhie absolută și autocrată, deoarece, după Herodot, aceasta era forma de guvernare a sciților și sarmaților.

Dar iată că în anul 1749 un istoric german, Gerhard Friedrich Müller, membru al tinerei Academii de Științe din Sankt-Petersburg, a cutezat să afirme, într-un discurs oficial, că rușii nu sosiseră în stepele lor decât în veacul al VI-lea, că primii prinți ruși erau normanzi și că termenul *rus'* era denumirea unui trib vareg suedezo-finlandez. S-a stârnit un adevărat scandal. Discursul a fost desființat, iar Müller retrogradat. Acesta este primul episod dintr-o lungă serie de neajunsuri cu care se vor confrunta istoricii Rusiei iubitori de adevăr.

Naționalismul în fază incipientă al Rusiei avea de asemenea o inspirație religioasă care s-a confundat curând cu o proslăvire a statului rus.

În anul 1441, întorcându-se la Moscova de la Conciliul din Florența, unde fusese proclamată uniunea dintre cele două Biserici, bizantină și latină, mitropolitul Isidor a fost aruncat de îndată în închisoare de marele cneaz Vasili Vasilievici, iar uniunea a fost declarată nulă și neavenită. Acest lucru a permis Rusiei să rupă relațiile cu Constantinopolul,

care, prin subscrierea la uniune, căzuse în erezie și fusese pedepsit de Dumnezeu, fiind cucerit de către turci. Astfel, nu mai rămânea decât un teritoriu încă ortodox, creștin adică, și acesta era Rusia moscovită. Călugărul Filoteu din Pskov susține că țarul Ivan al III-lea „este singurul țar creștin, care conduce destinele tuturor membrilor Sfintei Biserici ecumenice, care nu se află la Roma sau la Constantinopol, ci în binecuvântatul de Dumnezeu oraș al Moscovei". El îi scrie țarului: „Toate imperiile de credință ortodoxă s-au unit sub imperiul tău. Ești singurul țar de pe acest pământ." După care urmează celebra formulă pe care copiii ruși o știu pe de rost: „Două Rome s-au prăbușit, a treia abia a început, iar a patra nu va mai fi." Ne aflăm în anul 1512. Rusia uimește Europa prin gradul său de primitivism, nu încă și prin forța ei, destul de redusă. Ceea ce încurajează — sau, mai curând, explică —, această explozie de megalomanie. La edificiul ei se mai adaugă o legendă, aceea a mitrei (*klabuk*) albe dăruite de Constantin cel Mare papei Silvestru și care, după numeroase peripeții, ajunge în mod miraculos la Novgorod: „Domnul Dumnezeu va înălța țarul rus deasupra tuturor națiunilor și numeroase națiuni vor fi conduse sub imperiul lui, spune o profeție, demnitatea de patriarh va fi transmisă la rândul ei de la acest oraș împărătesc asupra întregului pământ al Rusiei, iar țara se va numi Sfânta Rusie." Mitul Sfintei Rusii, destul de intens în vremea lui Petru cel Mare, s-a estompat în secolul al XVIII-lea, atunci când împăratul din Sankt-Petersburg a desființat patriarhia și a secularizat Biserica pe modelul protestant prusac și suedez. Mitul a renăscut încă și mai viguros în secolul al XIX-lea.

Nu era greu să fii rus în secolul al XVIII-lea. Noțiunea de civilizație se reducea la un anumit număr de norme instituționale și toate condițiile erau îndeplinite pentru ca Rusia să creeze o bună legislație și să înregistreze progrese.

Acest lucru îl subliniase Voltaire. Un scriitor din acea epocă, Boltin, explica faptul că singura diferență dintre Rusia și Europa se reducea la o simplă întârziere, întârziere negată totuși adesea din patriotism și rațiuni de stat. Spre deosebire de Polonia, Italia și Germania, Rusia avea două avantaje esențiale, și anume un stat centralizat și o armată puternică. Îi învinsese pe cei trei mari conducători de arme ai acelui secol: Carol al XII-lea, Friedrich al II-lea și Napoleon. Victoria din 1812 ar fi trebuit să înlăture orice neliniște națională, însă încet-încet conștiința euforică a lăsat locul îndoielii și chiar disperării.

Disperarea venea din descoperirea șocantă a distanței dintre Europa și Rusia. Nobilimea rusă, deja mai instruită, resimțea puternic complexitatea noțiunii de Occident și a descoperit că nu-l poate importa. Odată cu Romantismul, câștiga teren ideea că o victorie înseamnă mai puțin decât o literatură, decât o operă de artă, de care Rusia se socotea lipsită, și mai ales decât un regim politic și social decent. Pretutindeni, dimpreună cu Pușkin, Gogol și Ceaadaev, oamenii se tânguiau că Rusia este deopotrivă atât de măreață și-atât de nenorocită. „Cât e de tristă Rusia noastră!", se lamentează Pușkin.

Conștiința istorică rusească a veacului al XIX-lea a răspuns la această provocare în trei modalități diferite: prin negare, prin transfigurare și prin escatologie.

Negarea este cu deosebire apanajul mediilor oficiale. Regimul țarist din descendența lui Petru cel Mare este modernizator și „dezvoltător", pe căile obișnuite ale birocrației raționale. Dar în timp ce împinge Rusia înspre Europa, statul pune accentul pe diferența radicală dintre cele două, Europa devenind după Revoluția Franceză sursa tuturor relelor. În celebrul său raport către țar, Uvarov, om cultivat și ateu, mai bun vorbitor de limba franceză decât de

rusă, scria în 1832: „Dată fiind decăderea religioasă și civilă a Europei (...), trebuie descoperite acele principii care aparțin Rusiei, principii care îi dau trăsăturile sale specifice, și trebuie să adunăm fărâmele sacre ale naționalității sale pentru a face din ele ancora mântuirii noastre (...). Un rus care-și iubește patria nu va accepta niciodată să renunțe la vreuna din dogmele ortodoxiei noastre, nici să aducă atingere diademei Monomahului. Autocrația este condiția primordială a existenței politice a Rusiei, iar gigantul rus se sprijină ca pe o piatră unghiulară pe măreția sa." Dincolo de aceste două principii naționale, mai există unul la fel de important: acela al așa-numitului *Narodnost*. Acest termen desemnează acel *Volksgeist* al germanilor, spiritul național, Rusitatea. Istorici precum Pogodin preluau de la Guizot schema istoriei Europei, prezentând-o însă ca pe o succesiune de dezastre și tragedii. Spre deosebire de aceste orori, istoria rusă era un fluviu liniștit și patriarhal. Străduindu-se să prindă Occidentul din urmă, Rusia își prezenta totuși trecutul ca viitor al Europei.

Transfigurarea a fost apanajul slavofililor, tineri distinși, îndurerați să constate nulitatea civilizației rusești. Cu toate acestea, civilizația rusească se putea prevala de o calitate pe care Occidentul nu o avea: puritatea credinței ortodoxe. Și atunci Kireevski și Komiakov au pornit reconstrucția imaginară a religiei ruse. Au recurs în acest scop la singura cultură pe care o cunoșteau mai mult sau mai puțin, și anume la cultura pietismului, a Iluminismului și Romantismului german. Ei au transpus la cazul Rusiei argumentele pe care le utilizase naționalismul german și le-au tradus în Rusia recitindu-i pe părinții greci într-o perspectivă idealistă. În publicațiile din Europa puteau găsi zilnic autocriticile pe care și le făceau Franța, Anglia sau Germania. În Rusia nu existau nici asemenea publicații, nici agitația proprie vieții moderne. Și atunci, fără a coborî

din pridvorul conacelor lor, au început să idealizeze poporul rus, țăranul creștin, plin de virtuți, plin de dragoste față de stăpânul lui, pentru că în Rusia nu existau nici luptă de clasă, nici principii greșite. Cum Europa era viciată, Rusia era nu blestemată, ci binecuvântată să se afle departe de ea. Descrisă prin contrast cu Europa, Rusia își devine propria utopie. Nu e nevoie să cunoști obiectiv realitatea rusă, pentru că Rusia este un mister, la fel cum Biserica este invizibilă pentru pietiști. Este de-ajuns să o contempli mistic. În acel moment sfințenia ei se arată inimii.

În ceea ce privește escatologia, ea a fost apanajul Populismului. Herzen și discipolii lui au provocat întoarcerea slavofilismului. Așa-zișii *narodniki* resping componenta religioasă a sistemului, rămânând deci doar organizarea poporului rus în jurul comunei rurale țărănești și al consiliului său, faimosul *mir*. În jurul acestora a fost construită o utopie socialistă. Nu numai că Rusia nu era întârziată, dar structural se afla cu mult înaintea vremurilor. În ea începeau să se pregătească acele condiții ale socialismului pe care europenii le căutau de atât de mult timp. Rusia era viitorul Europei. A fost de ajuns ca să prindă contur o serie de revoluționari de un tip nou. Devotați Cauzei, exponenți ai unei morale în care scopul scuza orice mijloace, populiștii au înfricoșat cumva Europa, chiar și pe aceea socialistă. Dar, pentru că l-au primit cum se cuvine pe Karl Marx, acesta, care îi disprețuia pe slavi și aștepta totul de la englezi, a sfârșit prin a se orienta către cei dintâi. Astfel încât concepția asupra istoriei proprii a populismului a ajuns să se impregneze cu marxism revoluționar. Social-democrații ruși, cu Lenin în frunte, s-au dedicat efortului de a găsi în Rusia diviziunile de clasă pe care marxiștii europeni le identificaseră în Occident. Suprapunerea pseudoștiințificității peste etosul populist a sfârșit prin a fabrica o

istorie a Rusiei la fel de imaginară precum precedentele, dar mai dogmatică și mai desprinsă de realitate.

Și totuși, aflată la o oarecare distanță de aceste fantasmagorii istorice, Rusia se schimba și începea să se europenizeze cu adevărat. Puternică, abundând în literatură și muzică, nu mai avea nevoie de o invenție compensatoare de factură istorică. Din acest motiv a luat ființă o școală de istorie serioasă, după model german și francez, anunțată încă de la începutul secolului de imensa operă a lui Serghei Soloviov, un hegelian conservator. Rusia era condusă de stat, autoritar, dar rațional, înspre o civilizație comună și înspre statul de drept. Acest stat de drept și de civilizație decentă s-ar putea extinde la întreaga societate și astfel ar putea influența favorabil, treptat, întregul popor rus. Soloviov a stimulat dezvoltarea unei istorii de tip Seignobos, deopotrivă solidă și realistă[2], Miliukov fiind un bun exemplu în acest sens. Există, totuși, un aspect negativ, și anume că acești istorici sunt imperialiști lipsiți de scrupule. Negarea, de exemplu, a genocidului ucrainean, privită retrospectiv, este surprinzătoare. Dar cine din Europa nu era imperialist în secolul al XIX-lea?

[2] Școala istorică rusă este în anul 1914 la fel de remarcabilă precum celelalte ale marilor națiuni europene. Curentul populist a creat un fel de Școală a Analelor *avant la lettre*, insistând pe „economie, societate, civilizație". Cel mai celebru este Kliucevski, mai impregnat de slavofilism decât de marxism. Aceasta a produs, pe de altă parte, o școală așa-zis de stat, bine informată și educată în spiritul dreptului și al studierii instituțiilor; și, în fine, o școală de bizantiniști, fără îndoială cea mai bună de pe glob. Îl amintim aici pe unul dintre cei mai iluștri istorici ai Antichității din secolul XX, Rostovțev, care s-a raportat la Revoluția din Rusia pentru a explica prăbușirea Imperiului Roman. Cei mai buni specialiști ai școlii istorice rusești și-au găsit refugiul la Praga, Berlin, Paris, în Statele Unite.

Cu toate acestea, apariția în estul Europei a unei țări imense și înarmate până-n dinți, care înghițea bucată cu bucată o bună parte din Imperiul Otoman și două treimi din Polonia și Suedia, nu putea să nu trezească în Occident dorința de a afla mai multe despre ea. Istoria obiectivă a Rusiei a început în Germania. August Ludwig Schlözer lucrase la Academia de Științe din Sankt-Petersburg, înainte să se întoarcă la Göttingen. El a publicat prima ediție științifică a *Cronicii vremurilor de odinioară* și a mai scris o serie întreagă de cărți, dintre care *Tableau de l'histoire de la Russie*, scris în franceză în anul 1768 și tradus imediat în rusă. În Franța, trebuie semnalată de asemenea remarcabila istorie a Rusiei scrisă de Levesque și apărută în 1783.*

Din nefericire, istoria Rusiei a devenit foarte curând în Europa o miză politică. Nu mai era vorba aici despre patimile care travesteau în Rusia istoria națională, era vorba despre altele, care o deformau însă la fel de mult. S-a vorbit despre un *miraj* rusesc în Europa secolului al XVIII-lea. De unde venea această atitudine binevoitoare?

Mai întâi de toate, din faptul că, de la Petru cel Mare, Rusia primise o sarcină familiară, aceea de a construi un stat foarte cizelat. Pentru a întreține cea mai puternică armată din Europa, împăratul a trebuit să introducă o ordine rațională în birocrația și economia sa. Iobăgia trebuia să fie la rândul ei consolidată. Din perspectiva Europei, sistemul avea o severitate vizibilă, dar de a cărui structură nu era străină. La urma urmei, Suedia și Prusia recurseseră cam la același sistem, compensându-și punctele slabe prin mobilizarea tuturor forțelor. Rusia pare să urmeze un mo-

* Lucrare în 8 volume a lui Pierre-Charles Levesque, *Histoire de Russie, tirée des chroniques originales, des pièces authentiques et des meilleurs historiens de la nation*, Chez Debure l'aîné, Paris, 1783 (*n. t.*).

del european. Mai apoi, atitudinea pozitivă a Europei se datorează faptului că, în Epoca Luminilor, Rusia nu-i este doar „egală", dar „stă chiar mai bine". Diderot, d'Alembert iau în serios proiectele legislative ale Ecaterinei a II-a, lăudând-o pe această Semiramidă a Nordului. Acest entuziasm denotă nu numai o mai bună cunoaștere a țării, ci și un protest față de iraționalitățile care mai subzistă în vechile regimuri din Vest, în principal în Franța. Asupra Rusiei este proiectat pentru prima dată (după 1917 se va relua procesul) idealul unei guvernări conduse de rațiune. Rousseau este cam singurul care protestează. Ecaterina își încheie domnia sub semnul reacțiunii, dar a fost de ajuns să urce la domnie Alexandru pentru ca Europa să se îndrăgostească și să se declare încântată de el. Doar el a pornit războiul de eliberare împotriva tiranului Bonaparte! Bentham îl admiră, Jefferson are un bust al său în birou, iar Doamna de Staël, „repudiată" de Napoleon, călătorește în Rusia pentru „a respira un aer de libertate".

După 1815 are loc o schimbare bruscă de peisaj. Europa își dă seama cu îngrijorare că Rusia a devenit prima putere continentală. În plus, imaginea Rusiei este afectată de lipsa de considerație care lovește vechile regimuri în momentul în care ea se transformă în susținătorul lor. După anul 1830, după cele „Trei zile glorioase", după *reform bill* din Anglia și mai ales după înăbușirea extrem de dură a revoltei poloneze, s-a ridicat un adevărat val de rusofobie. În acea perioadă s-a conturat tema minciunii ruse. Michelet nota: „Rusia este înșelătoare și minte. Este o fantasmagorie, un miraj, este imperiul iluziei (...) un crescendo de minciuni și iluzii. Ieri ne spunea: urmez creștinismul. Mâine ne va spune: urmez socialismul."* Karl Marx constata:

* Vezi în acest sens și *infra*, studiul „Teze cu privire la Rusia trecută și prezentă", (*n. t.*).

„Acest imperiu, chiar după anumite realizări de anvergură mondială, nu încetează a fi socotit ca o chestiune de credință, nu de fapte." Astolphe de Custine, lămurit de amanții lui polonezi, pictează tabloul rus în toate nuanțele de negru: „Meseria de mistificator al străinilor nu este cunoscută decât în Rusia." „Nu ți se refuză nimic, dar peste tot ești însoțit. Politețea este aici un mijloc de supraveghere." Mai profund, Guizot impune ideea potrivit căreia Istoria este un proces îndelungat care nu poate fi scurtcircuitat. Acest proces, care trece prin constituirea unei clase mijlocii și prin instituirea libertății civile și constituționale, se numește civilizare. Rusia a ignorat până acum acest proces și se află, prin urmare, în afara civilizației.

În ceea ce-o privește, istoriografia germană întregește, prin Ranke, acest concept și vede Europa ca pe o contopire a moștenirii creștine, romane și germanice. Rusia se află cumva în Europa? Ei bine, nu, pentru că nu a avut nici Biserică medievală, nici imperiu, nici feudalism, nici cavalerie, nici Renaștere, nici Reformă. În acești ani, nimeni din Europa nu mai e „pentru" Rusia, doar câțiva conservatori fericiți să descopere în sfârșit o țară fără Iluminism.

Și atunci, în anii '60, Rusia a demarat o lungă serie de reforme care să o alinieze, cel puțin teoretic, la normele europene. Din acel moment, Rusia devine un subiect de studiu mai mult sau mai puțin similar cu atâtea altele. Academia franceză se prevalează de doi istorici care au profitat de condițiile avantajoase oferite de alianța franco-rusă, fără însă a aluneca în iluzii sau extaz: Alfred Rambaud și, mai ales, marele Anatole Leroy-Beaulieu, un Tocqueville al Rusiei.

Acest moment de obiectivitate calmă, pozitivă, agreabilă și lucidă totodată a fost totuși tulburat în ajunul războiului. Rusia a devenit, prin romanul său, prin balet sau muzică, o mare putere culturală și influențează pentru prima dată producția occidentală. Este *la belle époque* pentru

sufletul rus și pentru acel *plus de suflet* cu care Melchior de Vogüe vrea să înmoaie raționalismele și pozitivismele seci din Europa. Tema respectivă a înregistrat cel mai mare succes în Germania. Rilke delirează pe marginea „omului johanic", care-ar fi prin însăși natura lui omul rus. Nietzsche se situează cu totul de partea Rusiei împotriva „ideilor englezești" și a lumii comerciale americane. Prin urmare, în acești ani tulburi, a luat ființă o internațională iraționalistă și antimodernistă, fascinată de misterul rus, care s-a combinat destul de bine cu avangardismul și care a înflorit după război sub forme dintre cele mai periculoase.

Să ne oprim pentru câteva momente asupra a ceea ce un poet rus a numit „blestematul an '14". Vom constata că arareori Rusia a fost studiată în sine, pentru sine, de către istoricii europeni. Atunci când, în secolul al XVIII-lea, au scăpat de completa ignoranță în ceea ce privește această țară, au făcut-o pentru a proiecta asupra ei, ca pe un ecran, propriile lor patimi naționale și imaginația proprie. Trebuie să recunoaștem că Rusia, întotdeauna greu de descifrat, nu le-a dat nici o mână de ajutor în acest sens. De ce se străduia însă aceasta să creeze o imagine ireală despre sine? De ce această minciună rusească, devenită proverbială? Pentru că Rusia nu se accepta așa cum era. Vlăguită și săracă, se dorea puternică și bogată. Barbară fiind, visa să fie civilizată. Făcea toate eforturile de care era capabilă, dar forma autocratică a statului o aducea într-o stare de și mai mare slăbiciune, și mai mare primitivism atunci când i se oferea prilejul. Așa că trebuia să compenseze cumva. Să compenseze prin impunerea unei istorii mereu glorioase — și deci megalomane — și a unui prezent și mai glorios — și deci în mare parte fals. Iată însă că, în 1914, Rusia nu mai avea nevoie de aceste compensări. Se putea privi fără rușine în adevărul ei. Ajungea la stadiul adevărului istoric. După trei ani, Lenin prelua puterea.

Lenin și secta acestuia urmăreau o utopie care se numea socialism. Odată răsturnată puterea calificată drept capitalistă, socialismul urma să se instaleze de la sine. În acel moment, țăranii, muncitorii, intelectualii ar fi intrat deodată în noi raporturi sociale și economice. Producția, eliberată de constrângeri, ar fi luat avânt, iar cultura s-ar fi dezvoltat ca niciodată. Urma să fie creat un om nou, pe lângă care Michelangelo și Leonardo da Vinci ar fi părut, scria Troțki, niște pitici.

Lucrurile nu au evoluat așa. În primii cinci ani ai regimului, populația rusă a scăzut, pentru început, cu 15 milioane. Cei care rămâneau nu erau socialiști, iar țara era în ruine. Prin urmare, socialismul trebuia construit, iar poporul — reeducat.

În acest punct, istoria a căpătat o importanță esențială. Ceva mai târziu, Orwell remarca faptul că acela care deține trecutul deține și prezentul. Era necesară deci crearea integrală a unei istorii justificatoare. O istorie universală în care se trecea în ordine de la comuna primitivă la sclavagism, de la sclavagism la feudalism, de la feudalism la capitalism și în fine la socialism, prin maturizare naturală, ajutată de lupta de clasă. S-a creat apoi o istorie sfântă, istoria acelor lupte, a partidelor care le conduseseră, a liderilor care se aflaseră la cârma acelor partide. Și, în sfârșit, o istorie sacră, aceea a Partidului bolșevic, cu congresele lui, cu Lenin, cu Stalin și cu personajele negative care erau aruncate la coșul de gunoi al istoriei, în scandările pline de ură ale personajelor pozitive. Pentru a confecționa această istorie, trebuiau curățate bibliotecile, închise arhivele, înlăturați adevărații istorici, care au luat adeseori calea lagărelor. Era nevoie să se formeze propagandiști care își arogau titulatura respectabilă de istoric, își publicau revistele docte și făceau caz de titlurile lor academice. Aceștia reclamau și cel mai adesea primeau aceeași recunoaștere din partea lumii științifice occidentale. Cei care voiau, to-

tuși, să facă istorie adevărată optau pentru asirologie sau egiptologie și ajungeau să muncească și să publice plătind prețul de a-l cita pe Lenin la începutul cărții. Naționalismul absolut era obligatoriu îngemănat cu leninismul. Exista astfel o epopee medievală de autenticitate îndoielnică numită *Cântec despre oastea lui Igor*. Cei care au susținut că era un fals au plătit-o uneori cu viața.

Istoria trebuia totuși să ajungă și la prezent. În ce mod trebuia explicată, de exemplu, următoarea declarație a lui Stalin de la Congresul din 1934, în plină teroare, imediat după genocidul ucrainean: „Traiul la noi, tovarăși, a devenit mai voios, mai fericit." Ei bine, ridicând minciuna până la un grad necunoscut, deconcertant. Boris Suvarin scria în anul 1938: „URSS este țara minciunii, a minciunii absolute, a minciunii totale. Stalin și acoliții lui mint tot timpul, în orice clipă, în orice circumstanță și de-atâta minciună nici nu mai știu că mint. Iar atunci când fiecare minte, nimeni nu mai minte minținд. Acolo unde toți mint, nimeni nu minte. URSS nu e decât o minciună de la bază până la vârf. În cele patru cuvinte pe care le reprezintă inițialele, nu sunt mai puțin de patru minciuni. Constituția conține mai multe minciuni în fiecare articol. Minciuna este elementul natural al societății pseudosovietice. Stalin, după legea fundamentală, nu există: minciună. Politburo-ul care urmărește documentele oficiale nu există: minciună. Partidul este elita populației: minciună. Drepturile poporului, democrația, libertățile: minciună. Planurile cincinale, statisticile, rezultatele, realizările: minciună. Adunările, congresele: teatru și punere în scenă. Dictatura proletariatului: imensă impostură. Spontaneitatea maselor: organizare meticuloasă. Dreapta, stânga, minciună și iar minciună. Stahanov, un mincinos. Stahanovismul: o minciună. Traiul voios: o farsă lugubră. Omul nou: o gorilă din vremuri imemoriale."

Care este bilanțul științei istorice occidentale pe parcursul acestei iluzii de șaptezeci de ani? Bilanțul este, ca să ne exprimăm corect, inegal. Nu mă voi referi la cei care voiau să creadă. Proiectarea patimilor pe ecranul rusesc nu a mai provocat niciodată asemenea rătăciri. Știm că în Franța convingerile comuniste s-au contopit cu cele iacobine, foarte puternice în universitățile franceze. Titularii catedrei de istorie a Revoluției Franceze, Mathiez, apoi Soboul, au aliniat cele două revoluții, au lămurit-o pe cea de-a doua cu ajutorul celei dintâi și invers, justificându-le pe amândouă.

Oricum, era greu să reziști unei minciuni de asemenea întindere și cu o asemenea densitate. Lumea academică, la fel ca lumea diplomatică, este politicoasă și obișnuită să recurgă la anumite nuanțe. În imperiul minciunii, trebuia totuși să existe și ceva adevărat.

Uneori acest rol l-a îndeplinit economia. Dintr-un plan în altul, înregistrând statistici triumfătoare și rate de creștere fabuloase — cine și-ar fi imaginat că modelul sovietic de dezvoltare era o impostură? Cu atât mai mult cu cât arsenalul sovietic din timpul războiului, sputnik-ul de după păreau să dovedească tocmai contrariul. Economiștii noștri se mulțumeau să modereze cifrele, să calculeze o creștere de 5% în loc de 10%. Dar aproape toți (cu excepția lui Gershenkron, de la Harvard) credeau că modelul sovietic era, în ciuda duritații sale, un model de „dezvoltare". Au trebuit să vină anii '90 ca să se descopere că era un sistem de subdezvoltare. Între timp, Franța a instituit o planificare a cărei utilitate mă voi feri să o judec, dar în care exemplul sovietic a servit o vreme drept stimulator.

Alteori aspectul adevărat în imperiul minciunii îl reprezenta societatea. Cea mai mare greșeală a fost să se creadă că exista o societate socialistă. Nu exista decât un regim, care conducea nu o societate socialistă, ci un non-capitalism și o non-societate. Cei care căutau, de pildă în

Biserică, o a treia cale între capitalism și socialism intrau fără să-și dea seama într-o capcană ideologică, în falsa descriere a realității. Socialismul nu exista, iar noțiunea de capitalism nu se aplica societății noastre decât sub modul de gândire leninist. Nu există nici o a treia cale între două căi imaginare.

Iar alteori rolul de lucru adevărat era jucat de politica externă. Numeroși dintre diplomații noștri au fost prinși în capcana șoimilor și a porumbeilor sau chiar au crezut că regimul sovietic este continuarea vechiului regim rusesc, că Stalin era un nou țar, că URSS era Rusia cea eternă. Ei nu înțelegeau rolul specific al ideologiei, nici gramatica totuși simplă a leninismului, nici facultatea lui de a se prezenta când ca un susținător al revoluției mondiale, când ca apărător al intereselor naționale ale unicei Rusii, nici nu înțelegeau dialectica ce antrena alternanța celor două chipuri sau măști.

Vom da această pagină, a cărei amintire nu ne face plăcere. Adevărata istorie a Rusiei sovietice fusese scrisă totuși și a fost pe de-a-ntregul opera unor scriitori și istorici occidentali. Cei dintâi care au înțeles-o erau în majoritate foști comuniști sau stângiști, care avuseseră o viziune aproape metafizică despre ea. Este vorba despre Orwell, Koestler, Suvarin. Imediat după război, o remarcabilă generație de istorici americani profesioniști au descifrat codul genetic al sovietismului și au reconstituit adevăratul curs al evenimentelor. Vreau să-i amintesc măcar pe Merle Fainsod, Martin Malia, Richard Pipes, Shapiro, Brzezinski, Adam Ulam. Din 1960, efortul de reconstituire aproape s-a încheiat, concluziile fiind la dispoziția oricui. În Franța, ceva mai târziu, au contribuit serios în acest sens și Annie Kriegel, Michel Heller, Branko Lazitch și mulți alții. Pe lângă acești autori însă, mai existau pe piață o multitudine de cărți convenționale, respectuoase, recunoscând

deschis meritele sovietismului și realizările lui. Trebuie spus că adevărul cu privire la Rusia sovietică a devenit inaccesibil tocmai din cauza caracterului său neveridic. Încă două observații: opera lui Soljenițîn, care a ajuns în Occident la sfârșitul anilor '60, a căzut ca un trăsnet, având efecte răsunătoare. Pe de altă parte, punerea lacunară la dispoziție a arhivelor, cu excepția câtorva cazuri detaliate, nu a făcut decât să confirme ceea ce susținuseră istoricii occidentali avizați și cu discernământ încă din 1917.

În prezent, nu mai există acea preocupare pentru istoria Rusiei sau a URSS. În Occident, această cercetare revine celor câtorva specialiști. În Rusia a fost repusă în drepturi cercetarea istorică.

Este interesant de văzut în ce mod a asimilat conștiința istorică rusească oficială cei șaptezeci de ani de sovietism. Dacă am consulta manualele de istorie din Rusia de astăzi, am vedea că, departe de a exprima cel mai mic regret, după modelul german, Rusia le justifică aproape în întregime prin necesitățile statului rus și de apărare națională. După anul 1871, istoriografia franceză începuse să justifice Teroarea prin imperativul apărării patriei. La fel procedează și manualele rusești, începând prin a-i proslăvi pe marii țari autoritari, Petru cel Mare, Alexandru al III-lea. Iar apoi, treptat, i-au readus în actualitate pe Lenin, Dzerjinski și mai nou pe Stalin. Acesta este stadiul în care ne aflăm.[3]

[3] Nu voi oferi o bibliografie, ci fac doar trimitere la magistralele lucrări ale lui Martin Malia, în special la *Russia Under Western Eyes*, din 1999 (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts), și la Wladimir Berelowitch, „Les origines de la Russie dans l'historiographie russe du XVIII-ème siècle", în *Annales*, ianuarie–februarie 2003. „Les manuels d'histoire dans la Russie d'aujourd'hui", în *Commentaire* nr. 101, primăvara 2003.

*TEZE CU PRIVIRE LA RUSIA TRECUTĂ ŞI PREZENTĂ**

1. Vechea Rusie

Dacă ne situăm la originile Rusiei, la Kiev, putem constata existenţa unui stat care se află în urma Europei, dar care face parte din nebuloasa europeană în curs de formare. Înainte de a fi distrus de către Ivan cel Groaznic, oraşul Novgorod era punctul terminus al Hansei şi avea o atmosferă specific baltică. Şi totuşi, dacă luăm ca punct de reper Moscova din ajunul revoluţiei din timpul lui Petru cel Mare, adică de la sfârşitul secolului al XVII-lea, am putea estima, potrivit istoricului Kahtanov, că Rusia se afla în întârziere cu şase sau şapte veacuri, fie că ne referim la structura proprietăţii, la relaţiile aşa-zis feudale, la aservirea ţăranilor, la tehnicile agricole (randament, asolament) sau la viaţa intelectuală. E ca şi cum ne-am reprezenta Imperiul francilor din vremea lui Carol cel Mare, dar fără Alcuin, fără şcolile catedrale, fără reţeaua episcopală, fără latină etc. Până şi atmosfera e specific merovingiană.

Distanţa la care se afla Rusia nu se rezumă pur şi simplu la o întârziere, ci la însăşi natura circumstanţelor. Elementul-cheie îl constituie relaţia dintre suveran şi nobilime. În Occident, suveranul se află în vârful unei ierarhii care-i este conaturală. Suveranul împărtăşeşte statutul de noblеţe

[3] Eseu apărut în *Commentaire* nr. 94, vara 2001.

cu nobilii săi. Există un raport mimetic, concretizat în moravuri, onoare, demnitate personală, între cel mai umil dintre moșieri și seniorul acestuia, ducele sau regele. În Rusia, supușii sunt, după cum se exprima Ivan al III-lea, „toți niște sclavi". Nu există o piramidă socială, cu toții sunt egali, ei preferând de altminteri această egalitate sub un regim despotic, decât o ierarhie de privilegiați. Țarul a reușit să mențină proprietatea concretă asupra pământului și cedează drepturile asupra lui, în schimbul supunerii, unei fracțiuni dintre servitorii săi („nobilii"), iar pentru a valorifica pământul și a beneficia de prestațiile supușilor săi, îi „leagă" pe țărani de respectivul domeniu. Nu există în Rusia un sistem de împroprietărire a seniorilor, nici o revoluție agricolă condusă de seniorii deveniți proprietari. Marile familii își trag reputația doar din funcțiile atribuite în cadrul îndatoririlor față de suveran. Nobilii nu se duelează, ci se insultă și se bat cu picioarele. Dacă devin supărători, sunt biciuiți.

Nu există orașe, în sensul occidental al cuvântului, ci doar centre locale ale puterii centrale, garnizoane. Casta negustorilor nu și-a dorit niciodată să-și asume responsabilități politice. De aceea n-a cunoscut Rusia revoluția din secolele al XII-lea și al XIII-lea, universitatea, ordinele cerșetorilor savanți, comerțul de mare anvergură, iar ceva mai târziu, Renașterea.

Religia înseamnă creștinism, iar pentru Rusia aceasta reprezintă un important punct de ancorare în Europa. Este, bineînțeles, un creștinism ortodox, și totuși destul de diferit de creștinismul latin și chiar de cel bizantin. Această religie desemnează o liturghie, un sacru ce cuprinde și împodobește o sacralitate și mai veche, încărcată de magie păgână, ce atinge pământul-mamă, țarul, comunitatea „ortodoxă" și care e nedespărțită de o anume aversiune viscerală, instinctivă, panicardă față de străin — latinul, catolicul, evreul. Încă din vremea ocupației mongole se ri-

dică o barieră care delimitează un fel de *Umma* şi care este foarte dificil de depăşit într-un sens şi în celălalt. Astfel iau fiinţă, încă din secolul al XV-lea, miturile al căror impact este în general slab, dar care sunt reactualizate din când în când, precum mitul celei „de-a treia Rome" sau al „Sfintei Rusii".

Începând cu secolul al XVIII-lea, Rusia demarează un proces de „recuperare" care duce la europenizare. Procesul respectiv se realizează pe două direcţii.

Direcţia căreia îi este asociat numele lui Petru cel Mare presupune întărirea şi activarea unor mijloace aflate la dispoziţia suveranului şi a administraţiei sale militare. Cresc obligaţiile supuşilor faţă de suveran (practic, aceste îndatoriri durează pe toată durata vieţii), sunt consolidate sistemul iobăgiei, al corvezii, al impozitării, al legării ţăranilor de domeniul feudal. Această modalitate autoritară, voluntaristă de „dezvoltare" (în perspectivă militară şi etatistă, nu pentru bunăstarea supuşilor) subzistă pe întreg parcursul vechiului regim. Ea pierde însă din ce în mai mult teren în favoarea unei alte direcţii, de care se leagă numele Ecaterinei a II-a şi care pare a fi singura productivă, singura cu şanse reale de a europeniza ţara.

Această a doua direcţie constă în efortul insistent şi plin de succes de a desprinde din rândurile nobilimii supuse o secţiune menită să alcătuiască nucleul unei nobilimi în sensul european al cuvântului. Ceea ce se va întâmpla prin conferirea unor drepturi. Nobilul nu va mai putea fi bătut; el devine proprietarul domeniului său şi al iobagilor care se găsesc acolo. Astfel începe să se instituie încet-încet un drept complet de proprietate. Nobilul mai primeşte în plus o educaţie liberală în cadrul şcolilor militare, unde învaţă bunele maniere şi, treptat, moravurile gentilomului european. La începutul secolului al XIX-lea erau puse bazele unui sistem eficient de învăţământ. Nucleul

devine tot mai consistent. Funcționarii trebuie să studieze în universități de prestigiu create după modelul german. La mijlocul veacului al XIX-lea, funcționează o rețea de licee cu aproximativ 20 000 de elevi. La sfârșitul aceluiași veac, școlile primare continuă procesul masiv de alfabetizare la sate.

În sate subzistă arhaismul rus. Țăranul a fost „emancipat" în anul 1861, dar nu a devenit liber, rămânând subjugat comunei rurale, nefiind proprietar, fiindu-i împiedicat accesul la sistemul judiciar de care se bucură clasele superioare. Aici, la sate, deși având înfățișare creștină, se păstrează sacrul precreștin, cu practicile lui magice, cu prejudecățile, cu temerile și cu „naționalismul" lui, ca să ne exprimăm astfel, dacă nu cumva e vorba de fapt despre o idolatrie față de ceva cu mult mai vechi și mai obscur decât națiunea în sensul modern al termenului.

În secolul al XIX-lea, Rusia părea totuși că reușise să construiască în sfârșit un Vechi Regim complet, în stil european, cu aceeași structură pe clase, cu aceeași cultură juridică, cu aceeași umanitate. Cel mai mare succes al său a constat în aceea că a produs o literatură, o muzică, pe deplin europene prin temele lor, prin sursele de inspirație, prin valoarea lor incontestabilă. Pe la 1840, Bielinski vedea pe bună dreptate în acest fenomen dovada europenizării Rusiei. Un secol mai târziu, performanța este încă de nedepășit. Nu trebuie să uităm că această cultură este pe de-a-ntregul produsul aristocrației create de Ecaterina și întărite de Nicolae I și de Alexandru al II-lea, bucurându-se de condițiile materiale decente pe care i le procură „poporul", ceea ce trezește inevitabil în rândurile micii pături sociale (aproximativ o jumătate de milion de indivizi) anumite procese de conștiință.

Acest Vechi Regim nu beneficia totuși de legitimitatea de care se bucurau înaintea Revoluției Franceze vechile

regimuri europene. Revoluţia, cu principiile sale absolut noi, îi dăduse o lovitură de moarte. Parafrazându-l pe Rousseau, putem spune că revoluţia rusă „se veştejise înainte să se coacă". De aici următoarea dilemă: ori trebuie urmată calea spre europenizarea definitivă (ceea ce înseamnă însă o inevitabilă criză politică extrem de gravă, ce riscă să anuleze toate rezultatele de până la acel moment), ori trebuie să se renunţe cu totul la acea cale, ceea ce determină, aşa cum a dovedit-o războiul din Crimeea, pierderea de putere şi dispariţia Rusiei din concertul european.

Încercând să iasă din această dilemă, guvernul din Rusia caută o a treia cale, şi anume sprijinirea pe acea veche sacralitate implicată de noţiunea de *Sfânta Rusia* sau chiar de sloganul oficial al regimului: „Autocraţie, Ortodoxie, Spirit naţional (*narodnost*)". Sub acest paravan pot fi urmate în continuare cele două căi, aceea a lui Petru cel Mare, autoritară, în scopul acumulării de putere, şi aceea a Ecaterinei a II-a, înspre civilizaţie şi umanizarea societăţii. Mai apar însă, simultan, şi unele formaţiuni mentale desprinse din trecutul profund mitic, învigorate şi virulente: un „naţionalism" înrădăcinat în religios, un mesianism al Rusiei ca nou popor ales, a cărui menire este să mântuiască lumea, un imperialism vag delimitat. Aceste idei prind din ce în ce mai multă forţă pe măsură ce se afirmă caracterul ilegitim al regimului, aflat aproape de destrămare.

Delegitimarea vechiului regim rusesc a permis dezvoltarea a două orientări aflate în opoziţie.

Cea dintâi are un scop bine delimitat: noul regim reprezentativ şi liberal aşa cum funcţionează el în Europa Occidentală, sau mai exact în Europa Centrală. Această orientare se bazează pe întărirea continuă a societăţii civile, mai întâi prin nobilimea educată, apoi prin clasele noi educate în licee şi universităţi, clasele urbanizate, lumea întreprinzătorilor, a negustorilor, lumea agricolă în permanentă mişcare

ce găsise instituții reprezentative. Evoluția respectivă, tensiunea specifică sunt similare celor din întreaga Europă și-i conferă Rusiei o alură europeană. Orientarea este rezultatul eforturilor de modernizare ale statului rus, inspirate deopotrivă de Petru cel Mare și Ecaterina a II-a, și este naționalistă după model european, susținând imperiul și expansiunea rusă în cadrul concertului european.

Cea de-a doua orientare are un scop nelimitat: o societate creată după un model necunoscut încă, superioară atât societății ruse, cât și societății de tip european sau american. Curentul revoluționar reia temele caracterului excepțional, al destinului deosebit al Rusiei și respinge modernitatea occidentală în numele arhaismului sătesc, dar transfigurat și înfățișat ca fiind viitorul lumii. Un alt curent, mai recent, își însușește marxismul german, ia forma unei secte și conspiră public pentru a răsturna puterea, toate structurile sociale, religioase, intelectuale, rusești sau europene, ceea ce ar deschide drumul spre crearea unei societăți perfecte. Această a doua orientare constituie reflexia în oglidă (inversată) a statului gândit de Petru cel Mare, prin voluntarismul său și prin violența de principiu. Prin caracterul ei himeric, prin escatologism, ea constituie reflexia în oglindă (inversată) a falselor tradiții mesianice pe care încearcă să le revigoreze statul petersburghez aflat la capătul puterilor. Principalul său adversar îl reprezintă liberalismul constituțional al societății civile, care, normal, după experiența Europei, trebuie să moștenească puterea țaristă de Vechi Regim. Proiectul său se extinde la întreaga lume.

2. Episodul comunist

Primul Război Mondial a favorizat secta cea mai extremă. Ea s-a menținut la putere vreme de șaptezeci de ani, adaptându-se, evoluând, dar fără a-și schimba natura. A distrus societatea civilă, dreptul, proprietatea și aproape

toate operele de civilizaţie reuşite de la domnia Ecaterinei a II-a. Pentru a-şi realiza utopia, care se îndepărta tot mai mult precum orizontul, ea a reactualizat reţetele de putere cele mai despotice ale istoriei ruse moscovite şi petersburgheze, ridicându-le însă la pătrat şi la cub, astfel încât vechea Rusie era totodată recognoscibilă şi irecognoscibilă, într-atât mijloacele folosite depăşeau orice experienţă şi chiar orice imaginaţie istorică. Rusia s-a exclus singură din concertul european şi a declarat război de subversiune întregului univers.

Multă vreme, idealul comunist a părut să canalizeze forţele sacrului rusesc, să-l cuprindă, să-l împlinească: graniţa de netrecut, diferenţa de substanţă dintre teritoriul socialist şi cel capitalist (comparabilă cu diviziunea belicoasă musulmană dintre *Dar el Islam* şi *Dar el Harb*), proiectul mesianic, proiectul comunitar. Dar, pe măsură ce se disipa acest ideal, ratându-se realizarea lui, sacrul reieşea la suprafaţă, iar în ochii occidentalilor părea să devină una dintre categoriile naţionalismului.

Crezând că se confruntă din nou cu un sistem familiar, un imperiu naţionalist clasic, diplomaţia occidentală a încercat, aproape pe întreaga perioadă de dominaţie sovietică, din 1920 până în 1988, să integreze URSS într-un nou concert european şi mondial. Iniţiativa în acest sens i-a aparţinut Germaniei, încă din 1922 (Rapallo). Ajuns din nou la putere şi luându-şi dorinţele drept realitate, de Gaulle socotea că Rusia nu încetase să fie o naţiune, la fel ca Germania sau Anglia. În pornirea sa antiamericană, el s-a străduit în zadar să suprapună imaginea imanentă, în opinia lui, a unei Europe a naţiunilor „de la Atlantic la Ural" peste realitatea sovietică, ce se întindea de la Elba la Pacific şi-şi arunca pseudopodele în Africa, Asia, America, iar prin intermediul partidelor comuniste, în Europa Occidentală. Mai conştient de rolul ideologiei leniniste, Kissinger s-a străduit să construiască un fel de eşichier internaţional şi,

ținând cont de presupusele interese „naționale" ale URSS, să-i atribuie un loc acceptabil într-una dintre secțiunile acelui eșichier.

Or, puterea sovietică nu a acceptat niciodată așa ceva. A controlat până la capăt „sistemul comunist internațional", adaptându-se sciziunilor atâta vreme cât acestea nu duceau la dizolvarea structurii și ideii comuniste. La fel ca în Rusia, ideea abstractă a comunismului a trebuit să includă conținuturi reale, gustul pentru putere, pentru dominare, mândria națională, ura față de „tabăra" opusă; pretutindeni unde se implantase comunismul, el a trebuit să satisfacă și aceste porniri naturale, lor datorându-i-se longevitatea lui. Cu toate acestea, proiectul și-a păstrat proporțiile mondiale, nelimitate, până la căderea sa, și nici unul dintre eforturile diplomației occidentale nu a reușit să-i impună o organizare stabilă și comun acceptată. A fost nevoie de o imensă desfășurare de forțe pentru a-l stăpâni.

Regimul s-a prăbușit cu totul în anul 1990. El pare să fi căzut victimă propriului devotament față de proiectul său mondial și nelimitat. Acest proiect presupunea concentrarea tuturor forțelor economice și tehnice ale zonei pe puterea militară. A fost de ajuns ca acest aparat de stat să realizeze că nu putea face față concurenței Occidentului nici măcar în această privință ca să abandoneze lupta și să se dizolve. Imperiul s-a risipit într-o clipă. Rusia a căpătat frontierele pe care le avea în momentul urcării pe tron a lui Petru cel Mare. A pierdut chiar și acea parte a Ucrainei pe care o câștigase pe vremea țarului Alexei Mihailovici.

Retrăgându-se, marea neagră a comunismului lăsa în urmă un peisaj înspăimântător. Nici occidentalii, păcăliți de informațiile falsificate, nici sovieticii, chiar cei sus-puși, intoxicați de propriile minciuni, nu bănuiau că bilanțul celor șaptezeci de ani de putere utopică absolută va fi atât de

tragic. Vom vorbi în cele ce urmează despre principalele capitole ale acelui inventar.

Numărul de locuitori ai Rusiei este aproximativ acelaşi din anul 1917. Până şi Franţa, cu slaba ei demografie, a crescut totuşi cu 50%. Brazilia, de şapte ori mai puţin populată decât Rusia în 1917, are acum un număr cu mult mai mare de locuitori. Mai mult decât atât, nu numai că în Rusia se nasc în prezent mai puţini copii decât în Germania, dar cei care se nasc au şanse reduse de supravieţuire, speranţa de viaţă este mică, sistemul sanitar lamentabil. Populaţia scade cu un ritm de un milion pe an, în ciuda imigraţiei ruşilor care fug de puterea musulmană din Asia Centrală şi o parte din Caucaz.

Industria a fost ruinată de cei şaptezeci de ani de investiţii nejustificate economic, nefiind în stare să furnizeze produse vandabile pe piaţa mondială, cu excepţia armamentului. De pe imensele suprafeţe agricole, agricultura pune la dispoziţie doar produse de consum de calitate inferioară şi nu poate fi creată o industrie alimentară competitivă. Patrimoniul imobiliar, rutier, feroviar este grav deteriorat. Comerţul internaţional are structura proprie unei ţări subdezvoltate: se vând gaz, petrol, materii prime. Se importă produse cu o mare valoare adăugată.

Regimul a lăsat totuşi în urmă şi un avantaj: incapabil să inoveze cu adevărat, el a fost astfel în stare să conserve anumite aspecte pozitive care nouă ne lipsesc. Este vorba, în speţă, despre pedagogia pe model vechi, severă, selectivă, cu promovarea pe baza meritelor. Aşa se explică de ce Rusia posedă un adevărat rezervor de muzicieni, matematicieni, ingineri de înaltă clasă, chiar dacă aceste talente au fost multă vreme orientate în principal către domeniul militar. Reprezentanţii acestei fracţiuni, cea mai demnă de respect din partea lumii, sunt astăzi în parte neîncadraţi în câmpul muncii, iar în parte intenţionează să pornească spre zări mai clemente.

Nu trebuie să ne lăsăm însă amăgiți de această pătură strălucită: principalul prejudiciu adus de comunism a constat în abrutizarea și demoralizarea maselor. Poporul rus nu este informat, nu este stimulat să gândească singur. Deși școala și universitatea occidentală nu mai sunt ce au fost odată, ele se situează încă, în ansamblu, deasupra școlii secundare și superioare rusești. În Rusia sovietică existau relativ puțini studenți, în sensul pe care-l dăm acestui termen în America sau în Europa, iar cu excepția domeniului științific, ei nu primeau o educație liberală capabilă să le dezvolte inteligența. Să înveți pe de rost imbecilitățile leniniste nu face bine minții.

Demoralizarea vine din toate aspectele vieții comuniste: lenea, iresponsabilitatea, minciuna, corupția, sfărâmarea legăturilor din cadrul familiei — iar lista poate continua. Rușii nu au fost cooptați la intensa activitate a societăților noastre, activitate ce le dă acestora o impresie de opresiune.

3. Moștenirea puterii

Cum se putea pune în anii 1989–1990 problema moștenirii puterii?

În februarie 1917 în Rusia exista o societate civilă în plină ascensiune ce se sprijinea pe economia cea mai dinamică. Vlăguită de război, sistematic împiedicată să ajungă la conducere de către secta bolșevică și aliații ei, această societate civilă a fost răsturnată în octombrie și distrusă meticulos.

Care erau, în anul 1989, grupurile ce puteau alcătui teoretic o nouă societate civilă? Vechea societate nu mai era reprezentată decât de rămășițele fostei intelighenții, aceasta fiind în stare să creeze o foarte subțire pătură de „disidenți" activi, de câteva sute de indivizi. Pe de altă parte, se desprindea o clasă consistentă din rândurile puterii comuniste. Acești oameni, care nu mai credeau deloc în comunism, se străduiau să adune funcții, bani și „avantaje" cu

atât mai valoroase cu cât penuria generală se adâncea. Ei controlau producţia şi distribuţia. Preşedinţii de colhozuri, şefii de magazin, cadrele din industrie făceau un trafic intens în anii lui Brejnev şi se iniţiau astfel în tainele adevăratei economii, economia de schimb, economia de piaţă. Ei puteau forma teoretic scheletul unei noi societăţi civile.

„Clasa traficantă" era intim legată de structurile de putere, adică de imensul aparat comunist. În fapt, după căderea regimului, tocmai pătura superioară a „comuniştilor traficanţi" a moştenit averea ţării. Deţineau dinainte proprietatea asupra acesteia, dar ideologia oficială nu le permitea să aibă mai mult decât uzufructul. Prăbuşirea comunismului le-a îngăduit să deţină deplina proprietate. Comuniştii ajunşi şi-au proclamat convertirea la economia de piaţă şi s-au autointitulat „capitalişti", deoarece putuseră achiziţiona aproape pe nimic majoritatea activelor rentabile ale statului, iar comuniştii frustraţi, cărora nu le rămâneau decât firimiturile de la ospăţ, au continuat să-şi spună comunişti şi au încercat să resusciteze partidul.

Economiştii occidentali şi-au avansat previziunile cu privire la evoluţia clasei traficante. Pe termen lung, ei sperau că aceasta va sfârşi prin a alcătui o veritabilă societate civilă. Speranţă deşartă. Un demers ultrarapid de concentrare a adus bogăţiile în mâinile unui număr restrâns de grupuri, aliate cu noul aparat de stat. Doar că acei oameni nu mai semănau cu *robber barons* americani, ca Morgan, Rockefeller, Vanderbilt, din anii '90; ei nu ridicau industrii, ci încercau să maximizeze profiturile pe termen scurt, şi au reuşit să scoată din această ţară vlăguită miliarde de dolari, au pus mâna pe creditele occidentale, pe care le-au ascuns bine, au escrocat ultimele economii ale poporului rus. Şi au operat toate aceste manipulări în complicitate cu puterea de stat.

Ceea ce ne aduce la problema puterii.

Încă din primele zile ale perioadei postcomuniste, mediul restrâns al disidenților s-a evaporat. Evreii, care alcătuiau partea cea mai numeroasă și cea mai fermă din acest mediu, au plecat în Israel sau în Statele Unite. Disidenții cei mai faimoși, care fuseseră expulzați de conducerea sovietică din vremea lui Andropov, nu s-au grăbit să se întoarcă, iar unii nu s-au mai întors deloc. Cei care au revenit s-au conformat noii conduceri, uneori cu un entuziasm surprinzător, așa cum a procedat unul dintre cei mai lucizi dintre ei, Zinoviev. Desprinzându-se de o parte a tradiției sale, inteligheția nu a mai reprezentat o forță de opoziție. Oricum, nici nu era capabilă să se erijeze în candidată la putere, neavând nici o bază solidă în rândurile populației. Inteligheția ieșea dintre păturile privilegiate ale vechiului regim și s-a destrămat, n-a mai contat. Ar fi posibil să prindă din nou viață, dacă regimul se îndreaptă spre dictatură.

Lupta politică s-a dat, prin urmare, între fracțiunile provenite din partidul comunist. Relicvele partidului comunist au pierdut numaidecât partida. Partizanii săi se aflau în mediile mai puțin privilegiate ale castei conducătoare, totuși privilegiate în comparație cu restul populației. Am fi tentați să comparăm aceste rămășițe cu ceea ce reprezentau, în societățile coloniale, „micii albi", și comparația nu este absurdă — într-atât se asemăna situația castei comuniste cu aceea a coloniștilor, în raport cu ceilalți locuitori. Pensionari, foști combatanți, militari cu ranguri înalte, directorași, o mulțime enormă de propagandiști, jurnaliști ai regimului, birocrați de pe la sovhozuri și colhozuri, toți erau oarecum rătăciți, lipsiți de amărâtele lor „avantaje" și de prestigiul nenumăratelor lor medalii. Aici și-a găsit sălaș ideea comunistă, nu pentru că ei ar fi fost cumva leniniști în vechiul sens ideologic al cuvântului, ci pentru că regretau sovietismul și splendorile sale. Pentru

aceşti combatanţi cu jumătate de normă, naţionalismul lezat e manifestarea principală în doliul ţinut după comunism.

Totuşi, în ultimii treizeci de ani de regim comunist, se produsese o schimbare în raportul de forţe dinăuntrul castei comuniste. Ideologii profesionişti, partizanii sau propagandiştii ideii comuniste pierdeau tot mai mult din autoritate. Nevoia de a acumula putere, configuraţia pe care o luase lupta dintre „tabăra socialistă" şi „tabăra imperialistă" aduceau în prim-plan organele tehnice ale puterii. Aparatul militar nu se putea hrăni cu himera leninistă, era nevoie de tehnicieni, de organizatori, de savanţi de valoare. La fel s-a întâmplat cu aparatul de producţie, în măsura în care el se confunda cu aparatul militar. Sarcina de a controla populaţia trecea de la propagandistul militant la organele de poliţie. KGB-ul devenea o organizaţie mândră că deţine informaţii despre toate lucrurile, că e performantă în spionajul internaţional, lăudându-se cu disciplina din cadrul ei, cu spiritul său de solidaritate, în vreme ce partidul, în întregul lui, dădea toate semnele de decădere şi corupere. Aparatul diplomatic de calitate era în simbioză cu KGB, fiind o ramură specializată a acestuia. În câţiva ani, această pătură elitistă, tehnică, modernistă a partidului a pus stăpânire pe el. Diplomaţia încercase să reformeze comunismul sub Andropov şi Gorbaciov şi a renunţat fără probleme la el atunci când reforma a luat sfârşit odată cu prăbuşirea sistemului. S-a ţinut departe de catastrofă, şi-a păstrat unitatea şi în final ei i-a fost încredinţată puterea.

O comparaţie cu Polonia poate fi lămuritoare. În această ţară, comunismul fusese impus din afară în 1945, nu fără a i se opune rezistenţă, repede înlăturată. Totuşi, vechea societate civilă, distrusă parţial de nazism, spulberată după aceea de comunism, nu fusese cu totul anihilată. Ţărănimea nu putuse fi expropriată şi se agăţa de pământurile ei. Biserica, ce se bucura de popularitate şi era condusă de

prelați de valoare, unită fiind cu Roma, rezistase cu tărie. Viața intelectuală pulsa încă în ritmul Occidentului. Ideea de drept și de libertate nu fusese uitată. Patriotismul se manifesta împotriva comunismului, deși acesta din urmă manipulase cea mai crâncenă formă de naționalism antisemit și antigerman, naționalism ce nu se confunda însă cu sentimentul național polonez. Începând din 1956, societatea civilă a renăscut și va continua să se consolideze și să se călească. În anul 1988, partidul comunist a fost nevoit să împartă puterea cu societatea civilă, negociindu-și în fapt înglobarea de către aceasta. Personalul i-a fost integrat în rândurile societății. Renunțând să mai invoce idealurile pe care le profesase timp de patruzeci de ani, partidul și-a adaptat comportamentul la noile norme occidentale, veghind numai la păstrarea pozițiilor sale. Lucru care i-a ieșit foarte bine, ajutat fiind de solidaritatea unei experiențe comune, de capacitatea sa administrativă, de competența sa — oricum, de abilitatea sa politică. Politica externă a partidului coincide cu aceea urmată de toate guvernările poloneze: spre Vest, înainte, marș! Nu s-a recurs la epurări, polonezii combatanți în lupta de eliberare fiind conștienți că trebuie să trăiască alături de acești oameni pe care-i detestă, dar pe care au făgăduit că nu-i vor judeca sau pedepsi. Acești comuniști reintegrați au putut fi comparați cu funcționarii thermidorieni care, odată risipit orice ideal revoluționar, și-au ocupat până la sfârșitul vieții funcțiile importante din Franța secolului al XIX-lea. Comparația cu Thermidor a fost aplicată mai curând noii puteri rusești decât noii puteri poloneze, dar tocmai în Rusia comparația nu ține.

Motivul îl reprezintă, evident, slăbiciunea societății civile independente. Partidul nu poate să se amestece cu aceasta decât amestecându-se cu sine. În Franța iacobină, principiul proprietății și, parțial, acela al dreptului nu fu-

seseră suprimate. Iacobinii erau proprietari, baza lor țărănească se împroprietărise pe cale legală. În Rusia anului 1990 nu exista nici proprietate, nici drept. Proprietatea fusese decretată în grabă de la nivel înalt, în lipsa dreptului. Altfel spus, repartizarea bogățiilor s-a făcut numai și numai după raportul de forțe, fiind acaparate de pătura aflată la putere. Ea a înglobat fracțiunea tehnică a partidului în strânsă asociere cu pătura traficantă. Ceea ce numim „mafie" nu este nimic altceva decât acest sindicat de interese deopotrivă politic și economic. El a demarat în propriul interes „privatizarea" activelor rentabile și a alcătuit o oligarhie de mari grupuri. Oligarhie instabilă, așa cum se dovedește a fi un banc de rechini ce sfârtecă o balenă. Și între ei domnește doar regula raportului de forțe.

4. Momentul Elțîn

Care a fost evoluția societății civile în anii Elțîn?

Frica a dispărut. Oamenii nu au mai fost obligați să folosească limba de lemn, să simuleze că învață principiile *diamat*-ului, să simuleze că cred în el. Și-au recuperat propria voce, iar în această privință totalitarismul leninist a dispărut complet, extrem de repede. Teama insinuantă sau feroce care durase șaptezeci de ani, care se infiltra până în mijlocul familiilor, până în viața de cuplu, care inducea o neîncredere a tuturor față de toți — această teamă a încetat să mai existe. Libertatea de opinie și libertatea de exprimare în viața privată sunt depline. Ameliorarea a fost evidentă.

A devenit posibilă o anumită marjă de inițiativă economică. Buticurile și tarabele au proliferat, s-a încercat crearea unor întreprinderi, în ciuda „taxelor de protecție" pe care trebuie să le plătească extorcatorilor particulari, mafiilor etatizate care controlează piața, birocrațiilor lipsite de scrupule. Uneori, aceste demersuri antreprenoriale și-au atins scopul.

Obstacolul principal în calea formării unei „clase mijlocii", așteptată cu nerăbdare, dar deocamdată zadarnic de către observatorii occidentali ai Rusiei, îl reprezintă absența dreptului. Legile nu sunt decât concretizarea deciziilor succesive ale puterii. Justiția nu este îndeajuns de independentă ca să-i poată fi încredințate spre rezolvare litigiile. Legislația cu privire la proprietate se află încă în așteptare. După zece ani de la căderea regimului, structura pe bază de colhoz încă supraviețuiește. S-a anunțat doar promulgarea unui drept de proprietate asupra pământului, dar cu precizarea că acesta nu va privi „terenurile agricole".

Într-o situație și mai gravă ca aceea a dreptului se află cultura dreptului, care lipsește cu desăvârșire. Ideea de drept a fost grefată pe statul rus de către Speranski, în vremea lui Nicolae I, care a alcătuit pentru prima dată o culegere a legilor formulate de statul moscovit și petersburghez. Nu toate, întrucât unele, considerate a fi „secrete", n-au fost date publicității. În ciuda tuturor obstacolelor, ideea de drept a progresat în Rusia continuu, până la sfârșitul Vechiului Regim, nefiind popularizată însă în rândurile țăranilor, care reprezentau 90% din totalul populației. Încă din primele săptămâni de la instalarea la putere a bolșevicilor, organizarea judiciară a fost spulberată, iar ideea însăși de drept a fost suprimată odată cu proprietatea.

Toate acestea au condamnat inițiativa economică din Rusia la o viață anomică, anarhică, împingând-o într-un fel de primitivism. Întreprinzătorii erau nevoiți să se strecoare printre diverse interdicții și să facă față jafurilor la care se dedau diversele instanțe puse pe furtișag. Această viață economică neelaborată, sporadică se manifesta în vremea bolșevismului și în ultimii ani ai regimului pe scară destul de largă. Sub conducerea lui Elțîn, ea și-a păstrat năravurile deprinse în vremurile de ilegalitate, întâmpinând probabil greutăți în efortul de a se adapta la un regim de legalitate și de drept, oricât de mare ar fi dorința de a

pune capăt ingeniozităţii fără margini a corupţiei, a delapidării, a furtului, a spolierii.

Dispariţia structurilor socialismului a avut urmări deopotrivă fericite şi nefericite asupra bunăstării societăţii civile. În economia sovietică se menţineau încă un sector de stat şi un sector „liber", altfel spus ilegal. Sectorul de stat a fost „privatizat" în condiţiile pe care le-am descris şi a fost jefuit de la o zi la alta de nenumăraţii actori economici din sectorul „liber", teoretic angajaţi în sectorul de stat sub bolşevism şi individualizaţi ca atare odată cu „privatizarea". Acest lucru a provocat falimentarea unor categorii întregi care nu se puteau preta la jaf prin natura poziţiilor, meseriilor sau aptitudinilor lor: profesorii, personalul din sănătate, pensionarii, militarii de rang mediu.

Eliminarea mai multor aspecte absurde ale socialismului, în special a planificării, relaxarea acţiunilor de control, reducerea circuitelor de producţie şi de distribuţie au înregistrat efecte favorabile. Dar au fost compensate de efectele perverse ale anarhiei şi corupţiei generalizate. În mod evident, performanţa economică a Rusiei postsovietice i-a dezamăgit pe observatori, chiar şi pe cei care nu-şi făceau mari speranţe. E greu să dai crezare statisticilor, consecvent falsificate sub comunism şi prea puţin documentate în prezent. Cu toate acestea, se pare că economia s-a prăbuşit, prin dislocarea vechilor circuite, şi că nivelul general de trai a coborât. Cifrele demografice, rata mortalităţii şi morbidităţii confirmă acest lucru. Comparaţia nu se face cu Occidentul, ci cu ţările africane şi asiatice cele mai defavorizate.

Moscova trebuie desprinsă de provincie în tot acest tablou. Ea concentrează o mare parte a avuţiei naţionale şi constituie un oraş complet, având probabil zece milioane de locuitori şi fiind comparabil cu Istanbulul sau cu regiunea pariziană. Este un oraş viu, variat, multiplu. Dacă există vreo parte a Rusiei în care societatea civilă se manifestă

cu tărie și cu o anumită capacitate de autonomie și de inovație, atunci aceasta este Moscova. Cât despre provincie, ea s-a schimbat prea puțin. Personalul administrativ ocupă același posturi, precum statuile lui Lenin și inscripțiile de proslăvire a comunismului. Slujbașii și-au păstrat obiceiurile de pe vremea lui Brejnev, de a supraviețui, de a ciupi de pe ici și colo, de a rezista prin inerție și lene, de a-și bea și mințile: aproape o sticlă de votcă (600 cl) pe zi de fiecare adult. Administrațiile locale au reconstituit în circumscripția lor, în vremea lui Elțîn, stilul de comandă spoliatoare al puterii centrale. Pericolul separatist era prezent doar în zonele alogene (precum Tataria sau Başkiria), care înseamnă totuși 20% din populația totală, deoarece civilizația și poporul rus sunt remarcabil de omogene. Aceeași limbă rusă se vorbește de la Smolensk la Vladivostok. Colonizarea agricolă prin extensie geografică, controlată tot de rețeaua puterii centrale, este răspunzătoare pentru această uniformitate. Civilizația țărănească, sfărâmată, „colhozată", a fost menținută și mai uniformă de șablonul sovietic.

Este greu să evaluăm aspirațiile propriu-zis politice ale societății civile rusești. Cu siguranță s-a bucurat să se vadă debarasată de povara ideocrației leniniste, regretând în același timp acel tip de siguranță molatică pe care i-o procura brejnevismul în floare. Această societate a pătimit de pe urma anarhiei de după căderea comunismului și năzuiește să-și găsească o ordine. Libertatea politică, participarea activă la viața politică, democrația nu se numără printre prioritățile ei.

Creștinii occidentali nutreau speranțe în „renașterea spirituală" a poporului rus. Cruntă dezamăgire... Vechea ierarhie ecleziastică, ce fusese recrutată cu aprobarea KGB-ului, și-a păstrat posturile. S-a înregistrat un număr considerabil de botezuri pe toate palierele societății ruse,

inclusiv în rândurile elitei etatiste. Numeroase mânăstiri şi-au deschis porţile. Cu toate acestea, după câteva momente de fervoare, practica religioasă a coborât înapoi la nivelurile de tip francez: 4% din practica regulată.

În realitate, religia reprezintă materializarea aderării la vechea sacralitate rusească, adică la autoaderarea comunităţii. În Rusia secolului al XIX-lea, odată cu curentul slavofil, s-a manifestat blocajul reciproc al religiei de către naţionalism şi al naţionalismului de către religie. Tot ceea ce este religios devine naţional, tot ceea ce este naţional devine religios. Samovarul prinde nuanţe religioase, Sfântul Duh — nuanţe naţionale. Dacă o parte a literaturii ruse este liberală şi europeană (Puşkin, Cehov), o alta a trăit din slavofilism şi curentele înrudite: Gogol, Dostoievski, simboliştii, majoritatea filozofilor şi gânditorilor politici. Din momentul în care Stalin i-a autorizat reapariţia, în 1941, Biserica s-a pus în slujba statului, şi aşa a şi rămas. Actualul patriarh, Alexei, nu numai că a primit validarea din partea KGB, dar se spune că ar fi făcut parte din rândurile acestuia.

Dintotdeauna au existat două ortodoxii în Rusia. Cea dintâi reprezintă forma legitimă a creştinismului care a dat naştere martirilor, sfinţilor, o mulţime de adevăraţi creştini. Cea de-a doua şi-a manifestat aversiunea faţă de Occidentul latin, în special faţă de cel catolic. Pe cea de-a doua au autorizat-o Stalin şi succesorii acestuia, pe ea se sprijină şi mizează noul stat rus. În anul 1999, episcopul de Ecaterinoslav a dat foc în curtea palatului său nu cărţilor catolice sau protestante, ci unor cărţi ortodoxe editate de Bisericile ruse de peste hotare, din Paris sau New York. Un asemenea act ar fi fost de neconceput în Biserica sinodală de după Petru cel Mare. Poate doar la începuturile Moscovei să fi fost posibil aşa ceva.

De aceea nu este nevoie să practici religia ca să te simţi ca aparţinând Rusiei ortodoxe. Soljeniţîn, un creştin sincer

de altfel, nu a reușit niciodată să înțeleagă cum se poate ca un rus să aleagă o altă confesiune creștină decât ortodoxia rusă. El a afirmat că invazia poloneză din secolul al XVII-lea fusese mai pustietoare decât invazia mongolă, deoarece cea dintâi ar fi putut schimba religia Rusiei. Dacă ești rus, atunci ești ortodox, indiferent de credința religioasă, la fel cum ești evreu chiar dacă te-ai desprins de Dumnezeul lui Moise și al poruncilor sale. Pământul-mamă, Sfânta Rusie: deși aceste noțiuni au fost uitate, reflexele, automatismele profunde continuă să li se supună. Este elocvent faptul că autoritățile publice se referă nu la ortodoxie, ci la „ortodoxism", neologism sinonim cu „rusism". Gorbaciov, Elțîn, Primakov, Putin au adus la cunoștința poporului că sunt ortodocși și botezați. Biserica patriarhiei de la Moscova a căpătat statutul moral, deja în parte legal, al unei Biserici de stat.

5. Momentul KGB

Elțîn a demisionat în ziua de 31 decembrie 1999 și i-a lăsat locul lui Putin. Obținând anumite garanții pentru familia și averea sa, el a permis instituirea unui nou aparat de stat, având drept principală caracteristică construirea sa în jurul KGB-ului. Majoritatea posturilor-cheie sunt atribuite, printr-un nou avatar al *Nomenklaturii*, acestei organizații. La fel cum în anul 1917 Lenin reușise să-și țină fracțiunea departe de descompunerea generalizată a societății și a partidelor, tot astfel între anii 1990 și 1999 KGB-ul reușise să-și păstreze disciplina, spiritul de solidaritate, atitudinea elitistă, în vreme ce partidul comunist se dizolva în mare parte. La fel cum în anul 1918 populația, considerând pe bună dreptate că anarhia este cel mai insuportabil dintre regimuri, se supusese sau se raliase puterii bolșevice, tot astfel puterea sub conducerea lui Putin nu a întâmpinat nici o greutate în a câștiga alegerile. Ve-

chiul partid comunist îşi datora legitimitatea „adevărului" doctrinei sale pe care nimeni nu o putea contesta. El constituia o „putere spirituală" bazată pe „organe". Noua putere nu are nevoie de doctrină, deoarece îşi trage legitimitatea din „voinţa poporului", chiar dacă el a contribuit la instituirea unui anumit număr de presiuni şi fraude. Pătura traficantă superioară a partidului şi-a consolidat posesiunea precară prin proprietatea privată. Pătura tehnică şi politică superioară a partidului şi-a consolidat puterea prin sufragiul universal. Într-un fel, ea şi-a asumat, cu scopuri diferite, lecţia lui Napoleon al III-lea şi a lui Bismarck cu privire la virtutea conservatoare a sufragiului universal.

Preluând puterea, Putin a restabilit „ordinea", conform mandatului pe care-l primise. Parlamentul (Duma) a devenit o cameră de înregistrare. Guvernatorii au fost dublaţi cu un nou corp de „guvernatori" generali, s-au supus sistemului ori s-au prefăcut că i se supun. Mai rămân presa şi mijloacele de comunicare. Putin nu are nevoie de un control absolut, în măsura în care propaganda comunistă, pedagogia „omului nou", îndoctrinarea nu mai au raţiuni de a exista. Imensa armată de „propagandişti", funcţionarii *glavlit*-ului şi ai cenzurii au fost destituiţi. Puterea vrea cu tot dinadinsul să păstreze o aparenţă democratică în faţa occidentalilor, iar o presă prea sovietică nu s-ar potrivi intereselor ei. Este necesar doar ca ea să se preteze în ansamblu proiectelor guvernamentale, iar în acest scop presa trebuie să fie un aliat, o „presă de stat", cu anumite puncte de disensiuni pe alocuri. Putin a determinat revenirea proprietăţii asupra grupurilor mediatice în sânul amicilor puterii. Unii ziarişti prea curioşi sau prea îndrăzneţi au fost maltrataţi sau ucişi. Ar fi trebuit să stea în banca lor, ca toată lumea. Nu se ştie dacă nu cumva, prins în logica internă a autoritarismului de stat, Putin nu se va vedea silit să meargă dincolo de intenţiile sale iniţiale şi să

reducă de tot la tăcere mijloacele de comunicare. Deocamdată nu e cazul, pentru că nu este necesar acest lucru.

Într-adevăr, imensa majoritate a clasei politice s-a raliat la sistemul Putin. I-au jurat credință cei calificați drept „liberali", precum Gaidar, care încercaseră să împingă acapararea înspre o privatizare de tip polonez și înspre o veritabilă economie de piață, și grupul alcătuit din fostul președinte al KGB, Primakov, pentru o vreme prim-ministru al lui Elțîn, și din primarul Moscovei, Lujkov, aflat la un moment dat în pragul puterii. La fel au procedat și foștii disidenți. Partidul comunist colaborează cu tot zelul.

Prin urmare, regimul actual poate fi descris ca fiind un sistem autoritar, dominat de un partid disciplinat aflându-și sursa în principal în KGB și în instituțiile militare. Cei numiți „oligarhi", adică aventurierii puși pe jaf și provenind din alte medii decât partidul, ori se raliază puterii, ori îi suportă atacurile, spre marea delectare a populației.

6. Ce e de făcut?

Ce e de făcut? Prizonieră până la capăt a ideologiei leniniste, puterea sovietică nu și-a putut fixa niciodată drept scop creșterea veniturilor, prosperitatea, „dezvoltarea". Toate acestea erau cu totul subordonate creșterii puterii, în special a celei militare. S-a susținut că cheltuielile militare au atins 40% din PNB la apogeul epocii Brejnev. Dar restul de 60% reprezentau fundamentul incompresibil fără de care producția militară ar fi scăzut, pentru că populația n-ar fi dispus de resurse materiale sau intelectuale pentru a o susține. Din acest punct de vedere, am putea spune că puterea militară dispunea în fapt de 100% din producția țării. Chiar și în aceste condiții, tot a fost atins un anumit nivel de „dezvoltare": urbanizarea, învățământul de masă, achiziția de aptitudini tehnice, puncte de excelență atinse în domeniile prioritare.

Acum, că ideologia s-a risipit, guvernul rus se vede confruntat cu sarcinile „normale" ale oricărui guvern netotalitar. El l-a amintit adeseori, în mod elogios, pe Pinochet care, în calitatea sa de dictator autoritar, a repus în mişcare economia chiliană, dereglată în urma experienţei sale socialiste. Însă instrumentul economic moştenit de puterea rusă este extrem de nepotrivit. El nu a fost conceput pentru a produce mărfuri competitive pe piaţa mondială, nici chiar pentru a satisface nevoile modeste, şi totuşi crescânde ale unei populaţii care ştie în prezent cum se trăieşte în Occident.

Mica Republică Democrată Germană era zona cea mai modernă, cea mai dezvoltată a „lagărului comunist". Spre marea sa surpriză, Republica Federală a descoperit o agricultură secătuită, o industrie uimitor de prost dotată, echipamente colective inexistente sau deteriorate, o mână de lucru care-şi pierduse dispoziţia şi obişnuinţa de a munci. Ea a implantat dreptul modern comun, o administraţie complet înnoită şi a investit sute de miliarde de mărci pe an. După zece ani, procesul de înnoire încă nu s-a încheiat.

Rusia, având o populaţie de nouă ori mai numeroasă şi o suprafaţă de două sute de ori mai mare, se află într-o situaţie cu mult mai gravă. Îi lipseşte reţeaua de drumuri moderne, nu există apă caldă în spitale sau apă curentă la sate, în unele locuri nu există nici electricitate, imobilele sunt degradate, nivelul de poluare este foarte ridicat. Mâna de lucru nu a învăţat încă să lucreze. Rusia nu poate exporta decât gaz, într-o măsură redusă, petrol (în detrimentul consumului local), minerale rare, alte „produse" cu o scăzută valoare adăugată şi, în sfârşit, arme. Cadrul legislativ, dreptul public şi privat, sistemul fiscal abia urmează să fie create. Nu sunt îndeplinite condiţiile pentru primirea investiţiilor străine, şi de altfel tot aurul din lume n-ar fi de-ajuns pentru a ridica economia.

Există, așadar, toate motivele ca până și guvernarea cea mai binevoitoare să fie descurajată, dar ne întrebăm dacă evoluția recentă nu cumva merge în sensul greșit. Principalii actori economici sunt cei dintâi care dau exemplul corupției și al sustragerii de fonduri. Fondurile pe care băncile și instituțiile financiare internaționale le-au acordat din rațiuni mai degrabă politice decât economice au fost delapidate. Structurile autoritare ale noului stat promit să reprime corupția, și de fapt îi înlătură pe cei care nu fac parte dintre prietenii sistemului. Aceste structuri nu sunt făcute să stimuleze în întreaga țară inițiativele antreprenoriale. Foarte rar apare un oarece acord între centralizarea administrativă, condusă de funcționari fără cultură economică, și liberalism.

Este posibil ca, după zece ani de prăbușire, economia rusească să fi încetat să se degradeze, deși observatorii nu sesizează nimic de genul „recuperării" poloneze sau maghiare. În termeni umani, economia rusească nu se poate reface de la o zi la alta.

În secolul al XVII-lea, Rusia era o zonă săracă și barbară, înconjurată din toate părțile de civilizații mai strălucitoare, Europa, Imperiul Otoman, Persia sefevizilor, India mongolă, China manciuriană. Nu la fel mai stăteau lucrurile în 1917, deoarece Rusia devenise un fel de extensie, aflată cu siguranță în întârziere, dar nu pentru foarte multă vreme, a Europei economice. La începutul secolului XXI, Rusia părea să revină cam la aceeași poziție pe care o avea în secolul al XVII-lea: în raport cu Europa, desigur, poate și în raport cu Turcia, India și China, superioare din punctul de vedere al dinamismului, al ratei de creștere.

Există, așadar, prea puține șanse ca sistemul actual să găsească un motiv de legitimitate în creșterea generală a veniturilor, legitimitate de care s-a bucurat guvernul chinez în ultimii douăzeci de ani. Trebuie găsite alte motive,

iar acestea sunt de ordin politic. O primă opțiune ar fi următoarea: cum trebuie abordat trecutul Rusiei? În moștenirea milenară a Rusiei, ce alegeri face regimul pentru a-i legitima prezentul și viitorul?

Esențială a fost următoarea decizie: nici un guvern aflat la conducerea Rusiei din 1989 încoace nu a condamnat solemn memoria comunismului ca atare. Contrastul cu Germania anului 1945 este izbitor. Germania nazistă fusese ocupată, principalii responsabili naziști fuseseră condamnați la moarte de către un tribunal internațional. Justiția germană a preluat frâiele, iar prin intermediul unei *damnatio memoriae* s-au șters toate însemnele, toate urmele dominației naziste. Geniul german a trebuit să fie purificat retrospectiv, iar poporul german a fost implicat în acest demers de căință. Numele lui Hitler a fost ponegrit.

În Rusia nu s-a întâmplat nimic de acest gen. Nu a fost ocupată, desigur, ceea ce a constituit fără îndoială o mare nenorocire, deoarece în acest fel fuseseră curățate Germania și Japonia de otrăvurile lor cu cele mai mici riscuri, fără responsabilitate internă, fără a-și ipoteca viitorul politic. Nici un responsabil comunist nu a fost judecat sau condamnat pentru crimele comise, nici pentru că adusese la stadiul de sclav poporul rus sau alte popoare. Membrii clasei politice nu au fost înlăturați ca fiind adepți ai comunismului, iar clasa politică n-a fost nici măcar reînnoită. Corpul diplomatic, în special, nu a fost atins nici de cea mai mică „schimbare". Statuile ctitorului Lenin nu au fost date jos de pe soclu, iar mausoleul său rămâne un obiect de cult și de pelerinaj. Nici urmă de *damnatio memoriae*. Nici poporul rus și nici vreo altă autoritate străină nu a impus-o, nici măcar dorit-o.

Perioada sovietică este inclusă în memoria oficială a Rusiei, și n-am întâlnit ruși care să se rușineze de ea atât de tare încât să vrea s-o înlăture. Ea este asimilată mai ales cu ideea de apărare a patriei. Primarul Moscovei, Lujkov,

și-a copleșit orașul cu monumente grandilocvente ale eroilor Marelui Război Patriotic. Rusia a procedat precum Franța, care, după înfrângerea din 1870 și triumful Republicii, și-a reintegrat Convenția și Teroarea în istoria oficială cu titlu de apărare națională. În Rusia, acest lucru presupunea reabilitarea parțială a lui Stalin, iar după el a tuturor conducătorilor bolșevici începând cu Lenin (inclusiv a lui Dzerjinski). Drapelul roșu a rămas drapelul armatei. Imnul sovietic stalinist și-a recăpătat rangul, spre mulțumirea aproape a tuturor, fiind schimbate doar versurile de către același bătrân poet care-l compusese odinioară, înlocuind referirea la „marele Stalin" cu cea la Dumnezeul ortodoxiei ruse. Micul grup *Memorial*, produs al disidenței, se străduiește să reamintească rușilor că bolșevismul, teroarea, Gulagul nu au reprezentat doar un accident meteorologic pe care e mai bine să-l uităm sau o serie de evenimente cum se mai întâmplă pe parcursul istoriei, ci că trebuie operată o judecată morală în privința lui. Însă grupul respectiv este foarte izolat, deși în ultima vreme sunt informații că devine din ce în ce mai manifest.

Naționalismul religios al vechii Moscove este restaurat în martorii săi arhitecturali. Moscova, orașul în care puterea bolșevică șterse de pe fața pământului sute de biserici, le-a reconstruit cu o rapiditate surprinzătoare, și nici provincia nu a rămas mai prejos. Stema Rusiei o reprezintă vulturul cu două capete al lui Ivan al III-lea. Drapelul rus este cel conceput de Petru cel Mare. Se pare totuși că, pe parcursul acestei istorii, tocmai figurile cele mai despotice se bucură de cea mai mare cinste: în speță, Petru cel Mare și Alexandru al III-lea. Spre deosebire de ei, Ecaterina a II-a și Alexandru al II-lea, „țarul eliberator", sunt cu mult în urmă. În mod evident, „descendența petroviană" a voluntarismului și autoritarismului de stat domină „descendența" civilizatoare și eliberatoare a Ecaterinei și a lui Alexandru al II-lea. Putin își arogă în public postura de

discipol al lui Petru cel Mare (proslăvit de câtăva vreme de un monument colosal de pe malul Moscovei), iar ceva mai discret, în particular, adoptă ţinuta unui Stalin, chiar dacă acest rol e prea mare pentru el. Ceea ce nu-l împiedică să poarte o cruce pe piept şi să plece urechea la predicile unui preot fanatic al rusismului, părintele Tihon.

În 1970, Andrei Amalrik întocmea lista curentelor de gândire din Rusia, care reda întru totul situaţia din anul 1913, întrucât sovietismul îngheţase totul şi ţinuse în loc evoluţia ideilor. Spectrul se întindea, aşadar, de la liberalismul patriotic la slavofilismul cel mai şovin, trecând prin euroasianism. Se pare că în prezent accentul s-a deplasat de pe acest din urmă curent, dată fiind înfrângerea liberalilor şi a micii societăţi civile care-i susţinea. Sunt numeroase manifestările antioccidentale, de exaltare a rusismului, de insistenţă pe calea rusească, pe singularitatea Rusiei, accente intensificate de decepţia postcomunistă, de neajunsurile acestor vremuri, şi încurajate şi de stat — în măsura în care ele nu compromit prea mult imaginea pe care acesta vrea s-o prezinte dincolo de graniţe.

Putin şi-a consolidat calea spre putere printr-o crimă populară. O serie de atentate, pentru care au fost acuzaţi cecenii fără nici cea mai mică dovadă în acest sens, a făcut nici mai mult, nici mai puţin decât 800 de morţi. Nimeni nu se îndoieşte că aceasta a fost opera FSB (KGB). Imediat s-a pornit un adevărat război de exterminare împotriva acestui popor de mai puţin de un milion de locuitori. Genocidul, care e pe cale de a lua sfârşit, a primit aprobarea opiniei publice şi chiar a celor mai mari autorităţi spirituale ale ţării. Nu trebuie să confundăm analiza istorică şi judecata morală, dar un istoric trebuie să constate că fundarea unui demers politic pe o crimă iniţială este arareori de bun augur. Mai devreme sau mai târziu, atunci când acest demers va trece prin momente grele, crima „va ieşi la

suprafață", ca în tragedia antică; atunci se va constata că legitimitatea autorității a fost erodată în ascuns dinăuntru, că a devenit găunoasă și că se prăbușește — sau cere comiterea altor crime.

7. „Străinul de aproape"

„Nu cunosc Rusia, cunosc doar Imperiul Rus", spunea marele ministru de Witte. Dominația comunistă nu era imperială în intențiile sale: la început, rușii nu se bucurau de privilegii în raport cu populațiile „indigene". Dar, încetul cu încetul, situația s-a schimbat. Spre sfârșitul epocii Brejnev, lucrurile stăteau astfel: naționalismele locale fuseseră sever reprimate, în avantajul „culturii sovietice" și al unui „patriotism sovietic" oficiale, cu accent puternic rus. În sens contrar, economia subterană, crima organizată, în cârdășie cu partidele comuniste locale, se dezvoltaseră într-atât încât alcătuiau împreună cu micul popor o schiță de societate civilă în care se refugiase conștiința națională. În 1991, într-o clipită, URSS s-a fărâmițat în „națiuni" a căror vitalitate nici nu putea fi bănuită. În Asia Centrală, liniile trasate de Stalin au devenit frontiere „naționale". Islamul subiacent comunismului a fost de-ajuns pentru a determina o mare parte a rușilor să emigreze. Țările baltice s-au separat imediat, la fel ca Ucraina, Bielorusia, Georgia, Armenia și Azerbaidjan.

Pentru conștiința rusească, acest eveniment a reprezentat un șoc puternic. Unele dintre teritoriile respective fuseseră cucerite în secolul al XVII-lea. Mândria imperială, conștiința dominației asupra a numeroase popoare erau de veacuri mângâierea Rusiei. „Sclavul îngenuncheat visează la imperiul lumii", după cum spunea Custine, în paralel cu o formulă la fel de celebră a lui Lermontov. Pentru anumite zone, pentru țările islamice, doliul era mai puțin crunt. Era mai sfâșietor pentru Ucraina, slavă și ortodoxă în cea mai mare parte, Ucraina pe care însuși Lenin o dăduse

pentru grâu armatei lui Ludendorff în 1918. Din câte ştiu, nici un rus nu s-a resemnat după acest eveniment, iar Soljeniţîn încă deplânge situaţia ori de câte ori are prilejul.

De zece ani, guvernul postsovietic a folosit mai multe metode. Zdrobirea Ceceniei a descurajat orice alt gest de neascultare al populaţiilor înglobate, precum iakuţii, tătarii, başkirii sau populaţiile frontaliere din piemontul caucazian. Controlul asupra graniţelor URSS a fost reinstituit pretutindeni, mai puţin în ţările baltice. Transnistria, care nu este decât un corp de armată, mărgineşte Ucraina la vest, întărită fiind de bazele din Moldova şi de trupele din Bielorusia. Frontiera turcă şi cea iraniană sunt la fel de bine ţinute sub control, iar un mic război menţine trupele ruseşti de-a lungul frontierei afghane. Baze militare sunt puternic implantate în Georgia, fărâmiţată în două provincii. Există mai bine de două sute de mii de soldaţi ruşi dincolo de graniţele Rusiei. Vechiul conflict dintre Armenia şi azeri continuă să fie exploatat ca atare de două veacuri. În Bielorusia, *Anschluss* este programată în înţelegere cu dictatorul ţării. Ţările baltice cuprind o foarte slabă minoritate rusă, al cărei iredentism va putea fi oricând stimulat. În Ucraina, toate mijloacele sunt bune: formarea unui partid de uniune cu Rusia, controlarea Bisericii Ortodoxe de către patriarhia de la Moscova, sabotarea reformelor pe care le-ar putea întreprinde statul ucrainean, şantajul pe tema furnizării gazului şi petrolului etc.

Toate popoarele vizate simt pericolul şi se apără cum pot. Dar să adoptăm punctul de vedere rusesc: înspre ce tinde această politică încăpăţânată, acest amestec de viclenie, de intimidare, de brutalitate? Înspre realcătuirea URSS? La ce bun? Scopul pare a fi ciudat de arhaic. El aminteşte de vanele cuceriri spaţiale specifice imperiilor de altădată, al căror ultim reprezentant este imperiul rus. Sau de o cucerire colonială, al cărei vârf de lance este însă îndreptat înspre teritoriile mai europene decât Rusia, precum Ucraina şi ţările baltice. Este o ambiţie la fel de sterilă, de absurdă şi

desuetă precum obsesia lui Hitler care voia să cucerească „pământurile de la răsărit", pe care le socotea indispensabile poporului german, în vreme ce acesta își abandona satele, trăia din industrie și din servicii în orașele lui prospere, unde, în plus, încetase să mai procreeze. Este beția hărții geografice, a petei verzi sau roșii extinse fără limite, este nebunia geopolitică.

Orgoliul de a se întinde în spațiu face parte din mândria rusului, și e unul dintre motivele sale supreme, sprijinindu-se și pe sensul acelei *Umma*, versiunea sa rusistă. Este un fapt de necontestat că opinia publică refuză cu orice preț să-i fie înapoiate Japoniei două insule minuscule pe care Stalin le-a furat în 1945. Nu înțelege cum ar putea să se transforme într-un enorm handicap pentru orice economie modernă cele 17 milioane de kilometri pătrați. Extinderea costă scump, lucru care nu se întâmpla atunci când un teritoriu gol se cucerea printr-o colonizare agricolă sau prin comerțul cu blănuri, în cadrul unei economii rudimentare. În prezent, trebuie să gestionezi, să exploatezi, să valorifici, ceea ce e peste puterile poporului rus. Siberia e goală și se depopulează din ce în ce mai mult. Însă idealismul suprafețelor întinse, beția spațiului sunt pentru opinia publică rusească valori vechi, de care nu se poate lipsi, în condițiile în care nu are altele.

Să ne imaginăm că Putin sau urmașii acestuia reușesc să-și atingă scopurile și să reconstituie URSS. Rezultatul ar fi blocarea întregii zone într-un imperiu militarizat, care n-ar avea nici măcar forța civilizatoare și prestigiul cultural al vechiului imperiu țarist, și epuizarea forțelor bietului popor rus, deja istovit.

8. Opțiunile politicii externe

Rusia a intrat cu surle și trâmbițe în Europa în urma victoriilor lui Petru cel Mare împotriva Suediei. A fost curând acceptată în concertul european, deși Europa știa la

ce să se aştepte în privinţa europenităţii Rusiei. După cum arăta atât de clar Martin Malia, Rusia a fost acceptată fiindcă acest lucru era avantajos pentru ceilalţi parteneri. În vreme ce Rusia se lăţea la sud şi la vest, Austria, Prusia şi Anglia se aprovizionau din plin. Frustrată era doar Franţa, care vedea înghiţite Suedia, Imperiul Otoman şi Polonia, aliaţii săi tradiţionali. Papa a refuzat multă vreme ţarului titlul imperial pe care celelalte puteri europene n-au avut nici o problemă să-l recunoască.

Rusia şi-a îndrumat permanent înspre corpul diplomatic funcţionarii săi cei mai civilizaţi şi mai inteligenţi. De asemenea, a ştiut să-şi asume poziţiile care o făceau seducătoare în ochii opiniei publice sau ai conducerilor din Europa: Iluminismul din vremea Ecaterinei a II-a; internaţionala pietistă şi masonică din vremea lui Alexandru I; apărarea creştină din vremea lui Nicolae I. În anul 1842, Michelet scria: „Rusia este înşelătoare şi minte (...). Este un crescendo de minciuni şi iluzii. Azi ne spune: sunt creştinismul. Mâine ne va spune: sunt socialismul."

În pragul anului 1914, Rusia era o ţară ca oricare alta pe eşichierul internaţional. Imperialistă, dar nu mai mult decât Anglia sau Franţa, expansionistă, dar nu mai mult decât Austria sau Germania. Pe parcursul Marelui Război, ea a rămas fidelă aliaţelor pe care le făcuse, până aproape de momentul prăbuşirii. Dacă ar mai fi rezistat un an şi ar fi ajuns să se aşeze la masa învingătorilor, ar fi obţinut Constantinopolul, o bucată din Balcani, toată Polonia, o mare parte din Germania, altfel spus, cam tot ce a cucerit Stalin. Sau măcar aşa îi promisese Franţa.

De-a lungul întregului episod comunist, Rusia a rămas fidelă programului leninist al revoluţiei mondiale. Cu toate acestea, Lenin şi Stalin au ştiut întotdeauna să se oprească la timp atunci când extinderea programului presupunea un risc pentru puterea centrală. Lenin a semnat tratatul Brest-Litovsk, Stalin şi-a curmat demersurile revoluţionare

în Germania, în China și Spania și a susținut dreapta germană, a semnat înțelegerea cu Hitler, apoi cu englezii și cu americanii etc. Deși, privită dinăuntru, această politică se supune doar principiului impus de logica leninistă, din afară ea părea că ține de două principii. Răspândind comunismul în lume, Uniunea Sovietică era revoluționară și subversivă; punând la adăpost de orice pericol teritoriul central, fortăreața ultimă a revoluției, Rusia, ea părea să urmeze o politică de interes imperial sau național perfect clasică. Eu sunt țara sovietelor, iată-mi aripile, eu sunt Rusia, trăiască șobolanii.

Diplomația occidentală a încercat permanent să separe cele două aspecte, a căror legătură „dialectică" refuza să o vadă. Cele dintâi eforturi ale contelui Brockdorff-Rantzau și ale lui Lloyd George s-au străduit să încheie afacerea: oprirea activităților subversive în schimbul luării în considerație a intereselor naționale ale Rusiei. Același lucru l-au încercat De Gaulle și Kissinger.

Acest joc dublu nu-și mai găsește rațiunea de a fi. Singura solidaritate pe care o mai poate invoca *ad extra* Rusia este cea ortodoxă. Dar orice biserică ortodoxă se modelează în cadrul său național și acest resort nu poate fi manevrat cu ușurință. Episodul iugoslav a dovedit acest lucru. Mai trebuie notat că sovietismul a ruinat pentru multă vreme prestigiul Rusiei, manifest înainte de Primul Război Mondial la slavii din sud și la cehi. Exista pe atunci în Polonia un partid prorus, care a dispărut.

Numeroși specialiști occidentali și chiar câteva cercuri din Rusia considerau că politica externă a acestei țări s-ar putea asemăna cu aceea a Poloniei și Ungariei: intrarea în joc, integrarea statornică în sistemul european și atlantic; beneficierea de creditele oferite de Europa și America, asigurându-le o securitate și o rentabilitate rezonabilă; pune-

rea bazelor liberalismului şi capitalismului; intrarea în comunitatea europeană şi atlantică.

Era un scenariu cu atât mai credibil cu cât încă din 1991 conducerea de la Moscova declara că va urma această cale. Dacă Michelet ar mai trăi, şi-ar schimba formula din 1842 astfel: „Rusia este un crescendo de minciuni şi iluzii; ieri ne spunea: sunt socialismul; astăzi ne spune: sunt capitalismul."

Ca o scuză pentru noii conducători, trebuie să precizăm din nou că sarcina era aproape imposibil de îndeplinit. Lenin spunea că drumul spre socialism „nu e tocmai trotuarul de pe Nevski Prospekt". Drumul spre capitalism, cu atât mai puţin. După zece ani, puţini sunt cei care mai cred că Rusia a avansat mult pe această cale.

Şi totuşi, Rusia a solicitat majorităţii instituţiilor financiare şi economice internaţionale un loc cât de mic, care i-a şi fost acordat. În acelaşi timp însă, ea a descurajat prin ignorarea plăţilor dobânzilor, prin încăpăţânarea de a le „reeşalona" şi chiar prin manipulări grosolane de tipul falimentului din 1998. Astfel încât întrebarea care se pune este dacă mai vrea într-adevăr să facă parte din clubul european. Campionul la şah Kasparov remarca de curând că politica externă sovietică se bazează pe frică. Ea exploatează temerile pe care le încearcă ruşii în legătură cu „cecenii" (categorie generală în care sunt incluşi „pieile-negre", caucazienii, georgienii, tătarii etc.), în legătură cu capitalismul sălbatic (doar această variantă este cunoscută), în legătură cu „globalizarea" (care e numai un cuvânt). Ea exploatează temerile Occidentului — duble şi contradictorii. Pe de o parte, Occidentului îi este teamă de arsenalul atomic rusesc, deopotrivă pentru că se degradează ameninţător şi pentru că este modernizat şi reînnoit. Pe de altă parte, Occidentului îi este teamă de descompunerea acestui ansamblu atât de vast şi de destabilizarea generală pe care-ar putea-o antrena. Guvernarea lui Putin joacă pe acest dublu registru,

amintește în același timp prezența permanentă a rachetelor și propria-i slăbiciune care amenință lumea flagelurilor, deloc imaginare, precum terorismul, islamul, China...

Cu toate acestea, din ce în ce mai frecvent, guvernarea Putin tulbură apele liniștite ale lumii occidentale. Putin își reactualizează contactele cu vechii săi aliați, în special cu aceia pe care America îi consideră „state bandite", *rogue states*: Coreea de Sud, Cuba, Iran, Irak... Își reînnoadă legătura cu India și consolidează buna înțelegere cu China, ceea ce-i convine de minune acesteia, în stadiul său actual de dezvoltare. Extremul Orient siberian, smuls de la China pe vremea „tratatelor inechitabile" și care se populează cu chinezi, n-are ce pierde dacă așteaptă cu răbdare. Tuturor acestora, Putin le vinde arme.

Să ne oprim aici cu descrierea politicii externe rusești, a cărei evoluție nu o putem anticipa. Încercând să estimăm direcțiile în care se îndreaptă, nu putem emite decât simple ipoteze. Știm că aceste direcții sunt aproape întotdeauna dezmințite de întâmplările reale, dar ne vom asuma riscul de a estima următoarele.

În ziua de azi, se pare deci că Rusia are de ales dintre politicile ce urmează.

a) Poate continua să adopte poziția de încurcă-lume internațional, dar nu cred că este profitabilă această politică de prejudiciere. Desigur, ea furnizează poporului rus anumite satisfacții ce țin de vanitate și iluzia că reprezintă o „mare putere". Genul acesta de satisfacții este prețios și mai ușor de dobândit decât satisfacțiile substanțiale precum bunăstarea și respectarea legii și a fost mereu pus în prim-plan în echilibrul existențial al acestei țări. Dar Rusia nu reprezintă o mare putere; nici prin populația sa în scădere, istovită, cu foarte puțin peste numărul de locuitori al Japoniei sau al teritoriilor germane; nici prin economia sa, valoarea producției fiind sub aceea a Spaniei;

nici prin moralul său, urmându-l în masă pe Putin, care însă nu deţine decât un aparat de stat. El nu are, de pildă, un releu precum un partid naţionalist de masă autonom, puternic şi entuziast. Majoritatea celor mai înflăcărate iniţiative ale lui se împotmolesc în mlaştina inerţiei generale. În reţeaua de alianţe pe care se străduieşte să o reactiveze, singura verigă esenţială o reprezintă China. Mai important însă este un alt aspect: China, fiind mult mai puternică, mai dinamică, ar constitui elementul dominant în această alianţă, lucru de care Rusia este mai mult decât conştientă. Nu este exclus ca fanfaronada pe care o afişează în prezent Putin să pregătească terenul pentru o întrevedere serioasă cu Statele Unite.

b) O asemenea politică nu şi-ar putea atinge scopul — echilibrarea, concurarea puterii americane, aşa cum s-a întâmplat vreme de patruzeci de ani — decât dacă Rusia reuşeşte să se asocieze cu Europa Occidentală. Din nou, politica germană devine elementul-cheie.

Aşa cum se dovedise a fi în vremea lui Frederic al II-lea. Aşa cum se dovedise a fi în vremea lui Bismarck. Tocmai dreapta germană, mai precis *Reichswehr*, a instalat bolşevismul în Rusia, l-a ocrotit împotriva „albilor" în 1918 şi i-a predat noile tehnici militare în anii '20. Victorioasă în anul 1945, Rusia sovietică a şters de pe hartă un sfert din teritoriul german (cedat Poloniei) şi a transformat un alt sfert în democraţie populară sclavă şi sechestrată. Timp de patruzeci de ani, în mod repetat, Rusia a pus Germania în faţa următoarei alternative: reunificarea sau ruperea alianţelor cu Europa Occidentală şi Statele Unite. În aceasta a constat efortul principal al diplomaţiei sovietice: desprinderea Germaniei de Europa, apoi împingerea Statelor Unite dincolo de graniţele Europei. Dacă i-ar fi reuşit, ar fi dominat Europa, ar fi exploatat-o, iar puterea sa reală s-ar fi manifestat dincolo de simplul echilibru al terorii pe

care i-l asigura arsenalul atomic. Dar proiectul i-a eşuat, uneori la mustaţă.

Germania lui Adenauer nu a muşcat momeala, pentru că era conştientă de forţa Rusiei sovietice şi de imperiul său mondial comunist. Nici chiar în momentele cele mai echivoce ale *Ostpolitik*, Germania nu a ezitat între Est şi Vest, ci s-a menţinut puternic şi loial ancorată în alianţele sale. Paradoxal, sub conducerea lui Gorbaciov, în anul 1988, Germania s-a simţit cea mai tentată. Potrivit lui Georges Henri Soutou, politica imuabilă a URSS, prezentată sub aparenţa inofensivă a „casei comune europene", a fost la un pas de a reuşi. Poate că Germania simţea deja slăbiciunea din ce în ce mai mare a acestui potenţial partener, la fel cum, în anul 1981, francezii nu au acceptat uniunea de stânga decât în momentul în care au fost siguri că partidul comunist nu va ocupa o poziţie hegemonică în cadrul ei.

Germania şi-a dobândit reunificarea în anumiţi termeni pe care Rusia i-ar fi făcut şi mai duri dacă n-ar fi trecut la rândul ei, în acelaşi moment, printr-o criză la fel de gravă. Astăzi, Putin nu mai dispune de o momeală la fel de ispititoare. În schimb, ademeneşte Germania cu perspectiva unui parteneriat general în care ea ar juca rolul de lider. Dacă Germania ar muşca această momeală, e de aşteptat ca şi Franţa să riposteze. Ceea ce pentru Germania înseamnă reiterarea unui vis oriental, pentru Franţa înseamnă repetarea afacerii Delcassé. Vom abandona aceste ipoteze îngrijorătoare pe care deocamdată nimic nu le confirmă. Aflat în aşteptare, Putin ia loc pe toate scaunele pe care i le cedează autorităţile europene. Nu e sigur dacă această infiltrare treptată va avea succes dincolo de o anumită limită.

c) O a treia politică ar avea meritul de a se pune de acord cu realitatea raporturilor de forţe şi a intereselor corect percepute ale Rusiei şi ale lumii. Condiţia prealabilă ar fi ca Rusia să renunţe la ambiţiile ei de „mare putere", la himerele sale neoimperiale asupra fostelor republici şi să ac-

cepte de bunăvoie statutul de „putere medie". Sunt conştient că realizarea unei asemenea „convertiri" este cel mai greu lucru din lume. Spania s-a decis să-l facă abia la sfârşitul secolului al XIX-lea, Franţa doar după plecarea lui de Gaulle — şi cu inima îndoită! Iar Anglia... Poate că tocmai Germania se adaptează cel mai bine la noua situaţie, din cauza amplitudinii catastrofei prin care a trecut, a ruşinii de care s-a văzut acoperită — cu condiţia ca această recuperare morală să nu-i fie tulburată de iluziile stârnite de Putin. Este neapărat necesar ca Rusia, care a trecut printr-un dezastru comparabil, să înceapă această convertire.

La ce-ar putea spera atunci?

Din păcate, perspectivele sunt cenuşii. Dacă „joacă pe cartea" occidentală, va beneficia cu siguranţă de susţinere. Nu va înregistra rezultate decât lent, iar în timp va redeveni, la fel ca în 1900, periferia săracă — dar decentă — a Europei Occidentale. Ar fi un fel de Canada ca întindere, dar cu o economie de tip sud-american. Şi-ar redobândi în schimb locul iniţial, prin geniul propriu, în civilizaţia europeană, poate şi cu ajutorul strălucirii de care dădea dovadă în vremea baletului rus. Dintotdeauna au existat în stat şi în societatea rusă elemente care reclamau europenizarea sinceră: ar fi astfel recompensate. Forma de guvernare s-ar putea apropia de normele occidentale, religia ar putea deveni mai puţin circumspectă, mai puţin agresivă, mai tolerantă cu celelalte confesiuni creştine.

9. O putere medie

De zece ani, Occidentul a menajat Rusia în parte pentru că era convins că, odată depăşită „perioada de tulburări", ea va redeveni acea putere foarte mare care a fost vreme de trei secole. Era deci necesar să se evite „umilirea" ei, să se treacă peste capriciile ei, să se minimizeze crima cecenă. Mai mult decât atât, în termeni geopolitici, Rusia

ocupă de patru secole *heartland*-ul, miezul Eurasiei. Este important ca acea zonă să fie controlată de un popor totuși mai aproape de Europa decât lumea turco-mongolă sau chineză.

Or, uman vorbind, pare destul de probabil ca Rusia să redevină o foarte mare putere. Între anii 1763 și 1815, Franța a decăzut din acest rang și nu l-a mai putut recâștiga vreodată. Nici Anglia de după 1918, nici Germania de după 1945. Starea actuală a Rusiei nu garantează nicidecum că ea va fi în măsură să se mențină statornic în inima Eurasiei, pe care nu o populează, ci doar o controlează. Dacă va reuși, așa cum sper, să instituie un regim politic și economic normal, va avea mai degrabă tendința să se replieze pe teritoriul său istoric central, singurul pe care este în stare să-l valorifice.

Astfel, paradoxal, Rusia nu ar putea deține rolul unui pol în lumea oligopolară pe care o caută Occidentul decât cu condiția să nu devină „occidentală" și să continue să-și asume poziția, artificială, găunoasă și dăunătoare pentru sine, de mare putere.

Dincolo de această reflecție, intrăm pe teritoriul ficțiunii pure și e mai bine, din punctul nostru de vedere, să rămânem unde ne aflăm.

DOSTOIEVSKI[*]

Atunci când un rus este întrebat care este cel mai mare scriitor al țării sale, va răspunde în general Pușkin, pentru că este primul cronologic, el a inventat limba și a fost acel civilizator pe care-l aștepta Rusia sătulă de propria-i barbarie. Aceeași întrebare pusă unui occidental ar primi, la începutul secolului XX, un răspuns oscilând între Tolstoi și Dostoievski. În prezent, probabil că s-ar hotărî pentru Dostoievski. Acesta este, într-adevăr, singurul scriitor rus care a imprimat o schimbare în profunzime întregii literaturi mondiale.

Nu există în secolul al XIX-lea vreo țară în care literatura să fi fost luată mai în serios decât în Rusia. Începuturile sale răsunătoare sub domnia lui Nicolae I demonstrau că era capabilă de civilizare, capabilă să-și joace rolul în Europa. Romantismul german aprecia operele de civilizare: spre imensa mândrie a faimosului critic Bielinski, și Rusia și le va procura de acum înainte. Mai mult decât atât, scriitorul se vedea însărcinat cu misiunea de a ilustra locul aparte pe care-l ocupa Rusia în Europa. Lui îi revenea îndatorirea de a defini spiritul național, *narodnost*, care formează, alături de Autocrație și Ortodoxie, cadrul emblematic în care acest imens imperiu dinamic și nebulos încă trebuie să-și dobândească forma definitivă și sensul

[3] Eseu apărut în *Commentaire* nr. 102, vara 2003.

vocației sale. Puterea era conștientă de acest lucru și de aceea favoriza literatura. Exista, așadar, în Rusia un mediu literar bogat, variat și influent. Existau *reviste de mare anvergură* care publicau operele, iar tirajul lor era comparabil cu acela al revistelor europene. Publicul, mai exact o parte a nobilimii și inteligheția, era destul de cultivat, capabil să se lase cuprins de entuziasm. Cu câteva mici excepții, cenzura era de o lejeritate exemplară. Nu a împiedicat cu adevărat nici un scriitor să se afirme, un scriitor cunoscut putând trăi destul de ușor din scris. Directorii revistelor îi asigurau plăți generoase în avans și drepturi de autor substanțiale. Poporul, faimosul popor căruia nu-i aparțineau scriitorii, furniza servitori și bucătărese la preț mic. Economiile precapitaliste și regimurile predemocratice l-au avantajat mult pe scriitor.

Dacă Pușkin, Turgheniev, Tolstoi făceau parte din nobilimea veche și relativ înstărită, Dostoievski, în schimb, s-a născut în 1821 în pătura clar inferioară a funcționarilor care nu câștigau caracter nobil decât prin slujbă. Tatăl lui era director de spital și nu știu dacă putea spune, asemeni colegului său din Gogol: „Bolnavii mei se vindecă precum mușteIe." Tânărul Fiodor a studiat într-o școală militară de geniu, școala militară fiind, încă de pe vremea lui Petru cel Mare, vectorul principal de europenizare. Pentru majoritatea scriitorilor ruși care i-ai urmat lui Dostoievski, acest rol l-a jucat universitatea. După dobândirea gradului de locotenent, Dostoievski a demisionat. Vocația sa de scriitor era irezistibilă. Scria deja fără oprire și nu avea decât douăzeci și cinci de ani când a înregistrat primul succes literar cu o nuvelă în genul sentimental social, *Oameni sărmani*. Era deja comparat cu Gogol!

Tânărul Fiodor Mihailovici citea cu pasiune. Cultura sa filozofică și istorică nu era foarte solidă, însă cultura lite-

rară era vastă și temeinică, mai mult ca a oricărui scriitor european al vremurilor sale. Lecturile sale erau cele ale generației romantice: Shakespeare, Schiller, Dickens, rușii, francezii. Îl admira pe Racine, lucru excepțional la un scriitor străin. Simțea, fără îndoială, o afinitate artistică față de frământatele pasiuni ale personajelor raciniene. Îi admira extrem de mult pe Balzac (pe care l-a și tradus) și pe Hugo. Putem găsi amprenta romanului *Mizerabilii* în *Crimă și pedeapsă*, chiar și în *Frații Karamazov*, ultimul roman. Din punct de vedere tehnic, l-a influențat un alt tip de literatură franceză, și anume foiletonul în stilul lui Eugène Sue și Paul de Kock. Aceste foiletoane erau foarte citite în Rusia, iar forma de *revistă de anvergură* în care apărea periodic îl obliga pe Dostoievski, foiletonist precum Dumas, Balzac și Dickens, să stăpânească arta suspansului, a loviturilor de teatru, a înlănțuirilor pasionante, a intrigilor complicate, a revenirilor multiple, a personajelor extreme în bine și în rău, ca și arta de a scrie repede și cât mai mult.

Privită în ansamblu, cariera literară a lui Dostoievski nu seamănă deloc cu aceea a unui scriitor blestemat. A debutat sub auspicii bune, iar începând cu *Crimă și pedeapsă*, adică din anul 1866, s-a bucurat de reputația unui scriitor celebru. Faima i-a crescut continuu. Spre sfârșitul vieții este ales academician, merge periodic de Pobiedonoscev, ia cina în casa arhiducelui Serghei. Împăratul cere ca fiii săi să-i fie prezentați ilustrului apărător al națiunii ruse. Văduva scriitorului va primi o pensie generoasă. În 1881, atunci când a murit de emfizem la vârsta de 60 de ani, funeraliile lui Dostoievski au fost aproape naționale. Sicriul a fost însoțit de o procesiune de 50 000 de persoane, incluzând reprezentanți ai studenților, artiștilor, scriitorilor, iar la mormântul lui s-au ținut magnifice discursuri.

Am vrut să prezint acest prim-plan glorios, pentru a ne face o idee mai adecvată cu privire la fundalul dramatic al vieții lui, despre care circulă tot felul de legende, fără a se cunoaște întregul adevăr.

Dintre accidentele din viața lui Dostoievski, cinci sunt — în opinia mea — cele care i-au marcat în diferite grade opera.

Cel dintâi a constat în faptul că tatăl său, devenit detestabil, a fost într-o bună zi castrat și ucis de către servitorii lui, care nu-l mai suportau. Acest eveniment l-a făcut fericit mai târziu pe Freud și a alimentat interpretările sale psihanalitice ale operei.*

Al doilea accident îl reprezintă epilepsia de care a suferit scriitorul până la sfârșitul vieții. Crizele erau frecvente și impresionante, mai ales în momentele dificile. Dostoievski a fost toată viața un suferind, ceea ce nu i-a împiedicat trupul micuț și fragil să fie dăruit cu o vitalitate ieșită din comun, cu o rezistență de pisică și cu o forță de muncă excepțională.

Cel de-al treilea accident îl reprezintă condamnarea la moarte, comutată — numai la picioarele eșafodului, așa cum cerea Codul penal — în muncă silnică și în serviciu militar obligatoriu ca simplu soldat. Este o poveste stupidă, explicabilă doar prin panica politică provocată de Revoluția de la 1848 din Franța. Dostoievski frecventa un cerc vag fourierist, arestat în bloc în 1849. Toată lumea a denunțat pe toată lumea și s-a căit, așa cum se va întâmpla în majoritatea cazurilor în astfel de arestări până în 1917. Mai puțin Dostoievski, care nu avea nimic să-și reproșeze, care era monarhist convins, dar care citise un manifest al lui Bielinski, personaj destul de violent *aufklärer* și refor-

* Este vorba despre studiul „Dostojewski und die Vatertötung", publicat de Sigmund Freud în volumul *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*, ed. de René Fülöp-Millerund Fritz Eckstein, München, 1928 (*n. t.*).

mist. Dostoievski și-a acceptat pedeapsa cu inima ușoară. Ocna era dură, dar nu se compara ca grad de inumanitate cu gulagurile secolului XX. Scriitorul a întâlnit la ocnă polonezi pe care-i detesta, criminali ruși care reprezentau pentru el concretizarea măreției poporului rus, și n-a încetat nici o clipă să-l adore pe țarul atât de bun și milostiv. Destul de rapid, ocnașul a ajuns să fie invitat la mesele societății înalte din Siberia, flămândă de literatură și fericită să întâlnească un scriitor celebru. Dostoievski a trăit aici câteva iubiri, după care a sfârșit prin a se căsători. S-a întors la Sankt-Petersburg după zece ani de absență.

Cel de-al patrulea accident l-a reprezentat o pasiune de câțiva ani pentru o femeie extrem de temperamentală, Apolinaria Suslova, care l-a plimbat prin Europa și și-a lăsat amprenta pe câteva personaje feminine din romanele lui: Aglaia din *Idiotul*, Lisa din *Demonii*, Ecaterina din *Frații Karamazov*, femei deloc comode, dominatoare și „orgolioase".

Cel de-al cincilea accident i-a picat pe cap la Wiesbaden, în 1861: a jucat la ruletă și a câștigat! Demonul jocului de noroc a pus stăpânire pe el și l-a făcut să coboare foarte jos, din ce în ce mai jos, până aproape de abject. Într-o bună zi, în anul 1871, pe data de 28 aprilie, în urma unei iluminări interioare, s-a simțit vindecat. Nu a mai jucat niciodată.

Marea șansă a lui Dostoievski, văduv după moartea celei dintâi soții siberiene, a fost căsătoria, la vârsta de patruzeci de ani, cu o tânără remarcabilă, Anna Grigorievna. Ea a adus ordine în viața lui, i-a găsit locuințe, îi ținea socotelile, negocia contractele. Era atât de înțelegătoare, încât îl trimitea la cazino atunci când el simțea acut nevoia și găsea apoi modalitatea de a repara dezastrul fatal. Plină de smerenie sinceră, ea l-a apropiat de religie. Tânăra s-a străduit să se instruiască pentru a fi la înălțimea remarcabilului ei soț. I-a făcut patru copii, dintre care doi au murit, iar

datorită ei Dostoievski a putut trece peste aceste greutăți. În ultimii săi ani de viață, Dostoievski a trăit la țară, în apropiere de Sankt-Petersburg, soț exemplar, tată devotat, enoriaș statornic, muncind de la 10 seara până la 5 dimineața și predând cât de cât la timp masivele manuscrise pe care i le smulgea nerăbdător directorul de revistă. Această soție perfectă a devenit o văduvă exemplară, care s-a dedicat efortului de a-i cinsti memoria și de a-i publica opera așa cum se cuvine.

Ca și în cazul lui Shakespeare, ca și în cazul lui Balzac, perioada cu adevărat creatoare a lui Dostoievski, așa-zisul *floruit* al său, cum spuneau anticii, nu a durat decât vreo cincisprezece ani, din 1864 până în 1879. Scrisese și înainte foarte mult, povești sentimentale și emoționante, undeva între George Sand și Dickens, pe un ton social-creștin, pagini pe care nu le recitim decât pentru a găsi în ele premisele talentului său. Originalitatea sa, geniul propriu izbucnește într-o nuvelă stranie de mari dimensiuni, *Însemnări din subterană.* Nietzsche a descoperit în ea formula *resentimentului*, iar René Girard teoria lui asupra dorinței mimetice. *Însemnări din subterană* este celula germinativă, celula primordială a marilor romane. Voi vorbi ceva mai încolo despre această nuvelă.

Am citit cu toții romanele sale, în număr de patru: *Crimă și pedeapsă* are o dominantă psihologică, *Idiotul* o dominantă mistică, *Demonii* una politică, iar *Frații Karamazov* — o dominantă ideologică, întrucât aici se etalează înseși concepțiile autorului. Vom adăuga și *Adolescentul*, roman ratat, dar care conține anumite sclipiri și care, precum celelalte, îmbină explorarea sufletului uman cu reflecția religioasă, meditația politico-metafizică asupra Rusiei cu expunerea ideilor scriitorului; plus câteva nuvele splendide precum *Sotul etern* și *Dulce.* Le-am citit cu toții, se prea poate să nu le fi recitit. A-l citi pe Dostoievski este o

adevărată încercare, o baie de emoții contradictorii, o răscolire a străfundurilor noastre. „Structura de roman polițist, explică criticul Viaceslav Ivanov, îi dă cititorului impresia că asistă la un proces îndelung pregătit, incredibil de complex și greu. Iar acest lucru trebuie să-l accepte cel care, citind operele grandioase ale celui mai original dintre genii, încearcă deopotrivă o durere de nedescris și o bucurie profundă." Precum Balzac, putem spune că el scrie la întâmplare, dar, tot precum Balzac, am putea spune și că acest stil este perfect adaptat la gândirea sa, identificându-se cu arta sa. S-a mai susținut și că el a introdus tragedia în genul romanesc. Practic, s-au putut trasa anumite paralele concludente între *Crimă și pedeapsă* și *Orestia*, între *Demonii* și cel dintâi *Faust*. Însă catharsisul nu se produce: în final suntem și mai împovărați decât la începutul poveștii. După modelul lui Racine și al tragediei clasice, Dostoievski preferă să respecte cele trei unități: de loc — Sankt-Petersburg, orașul N. din gubernia N. —, de acțiune și de timp. Prima parte din *Idiotul*, un fel de vodevil negru incredibil de complicat care galopează într-o atmosferă de coșmar și de insomnie și care ocupă două sute de pagini, se derulează pe parcursul unei singure zile. Această concentrare va fi reluată de Proust, care, la fel, poate descrie în două sute de pagini o dimineață la doamna de Villeparisis. Proust, care identifica „latura dostoievskiană a doamnei de Sévigné", se mai aseamănă cu romancierul rus și într-o altă privință, neputându-se vorbi aici însă despre un împrumut, ci despre o afinitate de temperament: mă refer la comicul atroce, la satira incredibil de răutăcioasă și amuzantă, totodată învăluită și disimulată de o bunătate ostentativă și o generozitate sufletească. Cu toate acestea, Proust se situează în tradiția franceză a caracterului stabil: Charlus sau doamna Verdurin nu se schimbă în paginile *Căutării*... Claudel făcea următoarea remarcă profundă: „Dostoievski este inventatorul personajului polimorf: altfel spus, Molière sau

Racine sau marii clasici au personaje dintr-o bucată, în vreme ce Dostoievski a făcut o descoperire în psihologie echivalentă celei a lui De Vries în lumea istoriei naturale: mutația spontană... Observați cum, în *Crimă și pedeapsă*, o pramatie devine deodată un fel de înger... Acest caracter imprevizibil, această latură necunoscută a naturii umane îl interesează cu precădere pe Dostoievski. Omul este o necunoscută pentru el însuși și nu știe niciodată de ce ar putea fi în stare la o nouă provocare."

Nu intenționez să continui analiza literară. Voi vorbi în cele ce urmează doar despre idei. Berdiaev a afirmat, și pe bună dreptate, că Dostoievski era cel mai mare, în anumite privințe chiar singurul filozof al Rusiei. Totuși, acest filozof trebuie căutat în romanele sale, și nu în altă parte. Or, Dostoievski este și un scriitor de idei. A avut el însuși statutul de director de *revistă de anvergură*, unde și-a prezentat pe larg opiniile politice și religioase. Problema constă în aceea că avem tendința de a-i citi romanele în lumina acestor idei, ceea ce le deturnează sensul profund și ne determină să-l vedem pe Dostoievski ca pe un gânditor, chiar ca pe un profet. Eu cred că, dimpotrivă, trebuie să separăm cele două aspecte, că Dostoievski gânditorul aparține unui ordin inferior celui de care ține Dostoievski artistul și că trebuie să ne ferim să proiectăm asupra ideilor sale lumina prea intensă a artei sale.

Ideile politice ale lui Dostoievski au prins rădăcini foarte devreme. Primele lui scrieri abundă în sentimente de compasiune față de cei sărmani, față de cei „umiliți și obidiți", într-o tonalitate proprie socialismului creștin de inspirație franceză care tocmai pătrundea în acele vremuri în Rusia. Când a fost arestat, și-a mărturisit convingerile monarhiste. După cum afirma el, Rusia își datorase întotdeauna mântuirea autocrației. La fel ca în timpul lui Petru cel

Mare, reformele trebuie să pornească de sus în jos. Cât a stat la ocnă, l-a „venerat pe țar". Și nu s-a simțit dezamăgit, întrucât țarul Alexandru al II-lea a abolit iobăgia, a ameliorat condițiile de îndeplinire a stagiului militar, a instituit prin *zemstvo* un *self-gouvernment* local, a îmbunătățit sistemul educațional și a pus bazele unei justiții de tip european. Nu este deci un reacționar. Monarhist progresist, urăște cu furie birocrația. L-am putea caracteriza drept un populist creștin și conservator, îngrijorat de puterea crescândă a banului, de sărăcirea nobilimii, de căderea țăranilor în patima băuturii. Este susținătorul unei mai bune, mai intime comunicări între suveran și poporul lui. Dostoievski se înscrie astfel, fără prea multă originalitate, în curentul slavofil.

Politica lui se deduce pe de-a-ntregul din naționalismul său, un naționalism extrem, intens, fervent, de amploarea căruia ne putem face o idee doar dacă-l analizăm pe două niveluri diferite. La un nivel comun se situează cel din *revistele de anvergură*, unde publică articole și se dovedește a fi pur și simplu șovin. Mai există apoi un nivel metafizic, ce nu poate fi identificat însă decât în romanele sale.

Dostoievski a petrecut vreo patru–cinci ani în străinătate. Nu i-a plăcut deloc. Europa reprezintă pentru el un „cimitir", când nu incarnează chiar nucleul unui complot de dimensiuni gigantice împotriva Rusiei și a lui Cristos. Parisul este detestabil, polițienesc, în opinia lui; Londra îi repugnă. Elvețienii i se par abominabili, deși ar avea, după cum zice, „câteva trăsături bune care îi ridică infinit deasupra germanilor". Polonezii sunt invariabil niște nenorociți și niște nemernici. Cel mai șocant pentru el este faptul că Europa ignoră Rusia, nu-i pasă de ea, în vreme ce autorul nostru, oriunde s-ar afla, la Florența, la Veneția, lipsit cu totul de orice curiozitate față de peisaj, nu se preocupă decât de Rusia și se consolează doar citind publicațiile

rusești. Orice comportament condamnabil este calificat, bineînțeles, ca având sorginte evreiască. Evreii sunt un corp străin care exploatează, convertește la băutură și abrutizează poporul rus. Cum poporul rus este noul popor ales, Dostoievski e incapabil să accepte existența altuia.

„Poporul nostru este incomparabil mai nobil, mai cinstit, mai capabil decât popoarele din Occident." Europa nu mai este creștină. Catolicismul, trădarea prin excelență a spiritului creștin, reprezintă continuarea Imperiului Roman, iar protestantismul este o reacție rațională sterilă. Poporul rus, în schimb, este „plin de cea mai sublimă gândire creștină". Vocația lui constă în a revela lumii pe *Cristosul rus*. Prin urmare, Rusia va anexa popoarele slave ortodoxe, va domina Balcanii, își va întinde vulturul cu două capete asupra Constantinopolului, va conduce lumea într-un adevărat *proiect de dragoste*. Poate face acest lucru fiindcă Rusia, zice Dostoievski, este sintetică: „Avem geniul tuturor popoarelor, iar în plus și geniul rus: așadar, noi ne putem înțelege, în vreme ce voi nu ne puteți înțelege." „Noi avem idealul rusesc de universalitate, de omniconciliere, de panumanitate." Nici mai mult, nici mai puțin! Aceste profeții nu sunt altceva decât transferul asupra Rusiei al destinului sublim pe care-l trasase romantismul german pentru popoarele germanice. Dar accentul lui Dostoievski este deosebit.

La ocnă, Dostoievski se apropiase, într-adevăr, la început de deportații politic polonezi, care se identificau mai mult cu mediul lui decât condamnații ruși de drept comun. În a doua zi de Paști, în anul 1850, ocnașii se dedau unor scene de nedescris, cu beție și violențe. Prietenul lui polonez îi spune atunci în franceză: „Îi urăsc pe hoții ăștia." Curând, Dostoievski a intrat într-o criză, rămânând pentru o vreme într-o stare secundă. În această perioadă se produce un fel de mutație a credinței lui. Ocnașii aceia primitivi erau totuși, metafizic vorbind, superiori polone-

zilor și tuturor europenilor, pentru că erau ruși. Ba chiar mai mult: „Acești oameni erau poate partea cea mai înzestrată, cea mai puternică a poporului nostru." Cea mai pură, deoarece era cea mai puțin pervertită de către Occident. Acea zi de luni, de Paște, reprezintă ziua în care a luat naștere metanaționalismul dostoievskian.

Or, în acele momente, Rusia intra într-o perioadă periculoasă, în care un regim autoritar începea eforturile de reformă. Ca întotdeauna, curentul favorabil schimbării s-a scindat în două, cei care acceptau reformele și cei care voiau să le împingă mai departe, refuzând reforma în numele revoluției. La începutul anilor '60 a început să prindă contur o *inteligheția* revoluționară. Criza acelor ani a creat un nou tip de om, militantul revoluționar ideolog, al cărui tip s-a menținut intact pe parcursul mai multor schimbări de doctrină, până în vremea lui Lenin și a bolșevicilor. Fondatorul acestei descendențe, primul său erou, a fost fiul unui popă eroic și nevrozat, Nicolai Gavrilovici Cernîșevski. În celula lui din fortăreața „Sfinții Petru și Pavel", acesta a scris un roman, *Ce-i de făcut?*, a cărui valoare literară este nulă, a cărui ținută intelectuală e săracă (un amestec de utilitarism, materialism și socialism), dar a cărui importanță morală este imensă: el fonda morala devotamentului absolut față de *cauză* și oferea definiția *omului nou*, antrenat în această morală a mijloacelor și scopurilor revoluționare, și deci capabil să se desprindă cu totul de morala comună, mai ales de versiunea sa creștină. Lenin s-a declarat bulversat și transformat de acest roman, iar Troțki se arăta extrem de fidel acestei lecții scriind, în anul 1939, opusculul său *Morala lor și a noastră*.

În cea mai mare grabă, Dostoievski a răspuns romanului *Ce-i de făcut?* scriind *Însemnări din subterană*. Acest scurt roman conține o satiră a *Omului Nou*, dezvăluind, sub carapacea de oțel pe care și-a arogat-o, slăbiciunea, angoasa,

patimile rușinoase, dragostea secretă pe care o simte față de dușman, cruzimea de care dă dovadă față de cei cărora susține că li se dedică. El este, ca să reluăm unul dintre titlurile lui Dostoievski, „visul unui om ridicol". Ceea ce este uimitor însă este faptul că Dostoievski a înțeles în 1863, pe baza revoltei câtorva studenți declasați și a unui roman prost, că în Rusia și pe fața pământului apăruse ceva nou și nespus de periculos. Începând cu 1863, se manifestă din nou un șir discontinuu și de mici dimensiuni de comploturi revoluționare, periodic avortate. În fiecare dintre ele lua contur un nou chip al *omului nou*, și de aceea le vedem reapărând în seria paralelă a romanelor lui Dostoievski: Lebeziatnikov în *Crimă și pedeapsă*, Doktorenko și Keller în *Idiotul*, Verkovenski în *Demonii*, Rakitin în *Frații Karamazov*. Dar alături de ei, în aceeași apartenență sociologică precum *„inteligheții"* caricaturali, apar eroii centrali Raskolnikov, Terentiev, Stavroghin, Kirillov, Ivan Karamazov, care sunt purtători ai unei drame spirituale în care urmează să fie jucat sufletul lor. Deznodământul acestei drame constă în moarte și neant sau într-o întoarcere salvatoare spre Dumnezeu și Rusia. Atunci se desfășoară întregul teatru simbolic al romanului dostoievskian, cu figurile inocente, păcătoase, emoționante ale Soniei, prostituata virginală, a Mariei șchioapa, a fetiței abuzate, tot atâtea figuri ale Rusiei, invadată de demonii socialiști și atei. Rusia este de asemenea *Pământul-mamă jilav*, periculos asimilat cu Maica Domnului, față de care păcătuiesc și pe care uneori o sărută prosternați demonii ce se căiesc.

Dostoievski a prevăzut, așadar, plecând de la o minusculă conspirație a unor studenți, conspirația lui Neceaev și soarta posibilă a Rusiei și a lumii în cazul în care această celulă canceroasă s-ar fi extins în tot corpul social. Tocmai acest lucru face ca *Demonii* să fie unul dintre cele mai mari romane scrise vreodată și cel mai indispensabil intelighenției secolului XX.

Să luăm aminte totuși. Cernîșevski, Neceaev și, în paralel, Verkovenski sau Stavroghin sunt, într-adevăr, demonii care împing Rusia pe marginea abisului, la fel cum demonii din Biblie îndeamnă turma de porci să se arunce în mare. Întreaga operă de după *Însemnările din subterană* poate fi interpretată ca o tentativă de exorcizare, un *Vade retro* angoasat. Și totuși, oricât de detestat ar fi, acest demonism este preferat în taină lumii liberale burgheze spre care Rusia se putea îndrepta după modelul Europei. Dostoievski este fascinat de acești tineri pentru că ei măcar sunt ruși. Din acest motiv erau preferabili liberalului și occidentalistului Stepan Trofimovici, „marelui scriitor" Karmazinov care este caricatura lui Turgheniev, scriitorul europenizat și detestat. Extremismul, fie în bine, fie în rău, este o trăsătură a Rusiei de care scriitorul este mândru. Violența în rău pe care o anunță viitoarea revoluție nu este oare de preferat, în ciuda tuturor, Occidentului oricum condamnat? Materialismul burghez este mai detestabil decât materialismul teoretic al revoluționarilor, deoarece el exprimă o bunăstare a creatului, o satisfacție în privința acestei lumi pe care romancierul o consideră insuportabilă.

Suntem acum pregătiți să explorăm religia lui Dostoievski. În pleiada marilor romancieri europeni, el trece drept reprezentantul, dacă nu chiar profetul creștinismului. Trebuie să privim lucrurile mai de aproape. Noțiunea de creștinism presupune în teorie un anumit tip de relație cu Dumnezeu, cu Cristos, cu Biserica, cu natura creată.

Dostoievski nu este sigur că crede în Dumnezeu, lucru pe care-l mărturisește într-o scrisoare din anul 1854 adresată protectoarei sale din Siberia, doamna Fonvizina și pe care-l reia în *Demonii*, unde purtătorul său de cuvânt, Șatov, mărturisește că crede în Rusia, în ortodoxie, în Cristos. Dar în Dumnezeu? În acest punct, el se declară fiu al epocii sale și tulburat de îndoială. Dacă însă credința în

Dumnezeu rămâne învăluită în mister, în schimb ateismul este fatal. În rândurile inteligheńţiei revoluţionare el deschide un principiu al damnării, distrugând orice ordine socială: „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis", spune un personaj din *Crimă şi pedeapsă*, iar un personaj comic din *Idiotul* reiterează: „Dacă Dumnezeu nu există, ce se-ntâmplă cu gradul meu de căpitan?" Există totuşi un lucru şi mai rău decât ateismul, şi anume catolicismul. Un prinţ, Gagarin, se convertise la catolicism, în anul 1830, şi devenise chiar iezuit. Cu câte insulte nu l-a potopit Dostoievski! Mai bine ar fi fost ateu. Faimoasa parabolă a „Marelui Inchizitor" desemnează obiectul conjugat al socialismului utopic şi al celei mai rele forme posibile a acestuia, forma catolică, mai perversă în ansamblu decât aceea a revoluţionarilor ruşi, care măcar sunt atei.

Dragostea intensă a lui Dostoievski pentru Cristos este în schimb atestată foarte devreme şi o regăseşte la ocnă: „Prin Popor, l-am primit din nou în inima mea." Care Cristos? După cum vorbeşte Dostoievski despre el, nu e foarte diferit de Cristosul lui Renan — un om ideal, admirabil, dar tot om: „Nu există nimic mai frumos, mai profund, mai simpatic, mai viril şi mai perfect decât Cristos, şi nu numai că nu există nimic — şi îmi spun acest lucru cu o dragoste geloasă —, dar nici n-ar putea fi." Cristosul său se înscrie în seria Cristoşilor romantici, între Cristosul lui Hegel şi Parsifalul lui Wagner, fiind şi un fel de Kaspar Hauser, prăbuşit din lumile superioare în aceasta şi a cărui reprezentare adecvată este prinţul Mîşkin în *Idiotul*, martor neputincios, în jurul căruia se înmulţesc catastrofele. Este oare readus la viaţă? Admirând Cristosul mort al lui Holbein la muzeul din Basel, Dostoievski fusese măcinat de îndoială. Să fie oare el Adevărul? „Dacă mi s-ar dovedi", continua el în scrisoarea către Natalia Fonvizina, „că Cristos este dincolo de adevăr şi că în realitate adevărul este dincolo de Cristos, aş vrea mai curând să rămân alături de Cristos decât de adevăr." Afirmaţie măreaţă, dar

teribil de periculoasă, deoarece admite că ar putea fi un lucru frumos și meritoriu să urmezi un impostor. În acest caz, cultul său hiperdulic față de Cristos, față de un Cristos lipsit de un raport bine definit cu Tatăl, cu atotputernicia, cu adevărul, cu promisiunile profetice față de Israel, ar putea fi socotit fără nici o reținere ca fiind idolatrie. Tocmai acest lucru a fost subliniat de către Lévinas, care, educat în spiritul lui Dostoievski în Lituania sa natală, înțelegea creștinismul prin prisma acestuia.

Iar Biserica? Desigur, Dostoievski neagă plin de indignare afirmația potrivit căreia poți fi un adevărat creștin — mai mult chiar, un adevărat rus — dincolo de granițele Bisericii Ortodoxe. Cu toate acestea, Dostoievski nu o amintește prea des, decât ca să-și arate lipsa de respect față de ierarhia acestei Biserici. Adevărata Biserică este Rusia, iar în cadrul Rusiei — poporul rus. Poporul nu cunoaște, bineînțeles, Biblia, nici Evanghelia, nici dogma, nici regulile morale, „dar îl cunoaște pe Cristos și-l poartă în inima lui pentru veșnicie". De aceea Cristos se reduce în final la „Cristosul rus", întrupare nu a Cuvântului lui Dumnezeu, ci a esenței Rusiei, a idealului ei pe care trebuie să-l răspândească în lume pentru a o reînnoi. Slavofilii afirmau că Rusia era sfântă din cauza purității ortodoxiei sale. Dostoievski consideră în fond că ortodoxia este pură din cauza sfințeniei Rusiei.

Cu toate acestea, Dostoievski nu iubește lumea. El își proiectează pesimismul gnostic asupra ei (are multe dintre trăsăturile lui Swedenborg). Natura este plină de bestii îngrozitoare care apar în vise și halucinații. Pentru moment, e adevărat, în alt fel de vise, în extazul de după criza epileptică sau în contemplarea, la Dresda, a unei pânze a lui Claude Lorrain, el întrevede un soi de Arcadie luminoasă, o Epocă de Aur în care totul este împăcat cu totul. Lumea este astfel scindată, ca însăși Rusia, plină de păcat și sărmană, dar care se transfigurează mistic atunci când te convertești la ea.

Rezultă din toate acestea o morală care se mulează pe moravurile extreme atribuite poporului rus, capabil de barbarie, de minciună, de violență, dar și de accese de bunătate și de generozitate. Dostoievski justifică poporul rus. Această morală devalorizează poruncile din Biblie și le înlocuiește cu sfaturile evanghelice. Poruncile sunt facultative, sfaturile sunt obligatorii. Să furi este scuzabil, dar nu este scuzabil să deții proprietăți. Intervenția carnalului este ușor de imaginat în viol, dar este suspectă, chiar vinovată în cadrul căsătoriei. Mai mult decât orice însă, păcatul și harul sunt date împreună, simultan: într-un fel, păcatul devine condiția harului. Nu virtutea conduce la virtute, ci crima, iar ateismul este punctul de plecare obligatoriu în pragul convertirii. Dostoievski a dus la apogeu, la semnificația literală, la nivelul maxim formula lui Luther: *simul peccator et justus.*

Din punctul de vedere al exactității istorice, moștenirea unui om excepțional are elemente și de adevăr, și de falsitate.

Adevăratul Dostoievski mi se pare că a fost corect perceput în Rusia. După cum era de așteptat, Lenin nu-l putea înghiți, socotindu-l o abjecție reacționară. Cel mai mare autor rus a fost, foarte logic în Uniunea Sovietică, un autor interzis. În schimb, cultura strălucitoare a epocii simboliste întreținea pentru el un cult echivoc. Dostoievski era cel mai profund reprezentant al unei anumite mitologii a Rusiei, inițiată deja de Gogol, chiar de Pușkin. Nu am remarcat decât un singur autor contemporan cu el a cărui inspirație să nu fi fost Dostoievski — Saltîkov-Șcedrin, care l-a și atacat pe față; mai târziu, Cehov l-a ignorat pur și simplu. Dostoievski rezona la apocaliptism, la naționalismul mesianic al anilor de criză care anunțau războiul. Dostoievski ura revoluția, dar în același timp descuraja formele rigide, adică politice, de rezistență la

opera de distrugere a acesteia. Acea lume nu merita să fie apărată. Să aşteptăm Apocalipsa şi Apocatastaza. Pentru Ivanov, pentru Rozanov, pentru Berdiaev, Dostoievski întindea bolşevismului o oglindă metafizică profundă în care Occidentul, „superficial şi plin de sine", era incapabil să citească. Atunci când Berdiaev scria că bolşevismul măcar împiedicase Rusia să ia calea îmburgheziriii europene, atunci când a primit la sfârşitul vieţii sale un paşaport sovietic, nu era necredincios spiritului lui Dostoievski. Infernul rusesc pe care, după cum spunea el, doar un rus îl putea înţelege, era totuşi de preferat mulţumirii de sine elveţiene. Infernul este un loc cu îngeri răi, dar tot îngeri, deci superior în sine umilului pământ pe care oamenii se străduiesc să supravieţuiască. În plus, aici există şi suferinţă.

Recitindu-l pe Dostoievski, am fost şocat să remarc cât de multe dintre temele lui au fost reluate de către Soljeniţîn. Desigur, în Gulag, Soljeniţîn nu putea fi un admirator al puterii care-l aruncase acolo. A combătut-o în numele unei idei foarte concrete despre adevăr şi justiţie. Nu a urât Occidentul în timpul exilului său, deşi nici nu a simţit un deosebit respect sau curiozitate faţă de acesta, şi n-a făcut efortul să înveţe engleza. Toate gândurile lui erau îndreptate exclusiv spre Rusia, istoria ei, esenţa, destinul ei, convins fiind că nici un occidental nu o putea înţelege. L-a admirat pe Stolîpin, văzând în acesta, în maniera lui Dostoievski, modelul unei uniuni a poporului cu o putere venită de sus, inteligentă şi solidă. La fel ca predecesorul său, el se bizuie pe popor, pe *zemstvo*, îl îndeamnă să muncească şi să valorizeze Siberia. La fel ca Stolîpin, Dostoievski îşi doreşte să reunească „întru dragoste" Ucraina şi Bielorusia, înţelege greşit singularitatea în timp a poporului evreu, nu poate accepta ideea că un rus ar putea fi creştin în afara graniţelor Bisericii Patriarhiei de la Moscova. Adevăratul punct comun între cei doi oameni de excepţie

este însă următorul: problema principală cu care se confruntă Rusia nu este, potrivit lor, de ordin politic, ci de ordin național, moral și religios. Mai exact, naționalul, moralul, religiosul trebuie să se substituie politicului. Problema constă atunci în a ști dacă se poate să nu se mai recurgă la factorul politic.

Să ne ocupăm în continuare de Occident. Parcursul lui Dostoievski se bazează oare pe o iluzie? Cei care cunosc bine Rusia nu s-au lăsat păcăliți de aparențe. Dar cei care nu cunoșteau fundalul și culisele rusești ale operei lui s-au lăsat cumva amăgiți de un Dostoievski imaginar? Nu prea cred.

Nu vom vorbi despre influența colosală a lui Dostoievski asupra literaturii mondiale. Și dacă ne-am referi doar la teritoriul francez, tot ar trebui să-i amintim pe Bloy, Mauriac, Bernanos, Claudel, dar și pe Proust, Gide, Jouhandeau, Simenon și câți alții! Ne vom concentra asupra influenței sale spirituale. Aspectele politice din opera lui Dostoievski sunt socotite drept o chestiune internă ce ține de Rusia și nu privește Occidentul. În esență numai gânditorul religios a fost luat în serios.

Melchior de Vogüe saluta în anul 1886, în lucrarea sa *Le Roman russe*, apariția unui fel de colac de salvare în stare să insufle în literatura noastră atât de trist vlăguită plusul de suflet de care ducea atâta lipsă. Pe Dostoievski îl considera puțin exagerat, dar recunoștea în el interpretul autorizat al „cărții ordonatoare", Evanghelia. Nu remarcă faptul că acești ruși, a căror originalitate o admiră, fuseseră formați de Buchez, de Leroux, de Lamennais, de Sand, de o întreagă literatură social-creștină oarecum exaltată care fusese uitată în mare măsură în Franța, dar care, parcursă cu întârziere în Rusia, încă se dovedea proaspătă și stimula scriitorii. Rusia îi reflecta, printr-o oglindă ce dilata trăsăturile și orbea privirea, anumite teme a căror epocă trecuse și care reveneau acum cu un decalaj de o generație.

Vâna mult prea viguroasă de factură dostoievskiană a fost apreciată cu precădere după marile dezastre ale Primului și celui de-al Doilea Război Mondial, scriitorul devenind cumva sintonic cu o lume lipsită de repere. Oswald Spengler consideră că *Frații Karamazov* reprezintă o „a cincea evanghelie". În cartea sa inaugurală din anul 1919, *Der Römerbrief* (*Epistola către Romani*), Karl Barth se referă în mod constant la Dostoievski, alături de Kierkegaard și Nietzsche, ca fiind cei trei profeți ai vremurilor de pierzanie. Teologia negativă a lui Barth recuză orice religie, inclusiv pe cea creștină, în avantajul unei credințe al cărei conținut este greu de explicat. De aceea preia ca atare de la Dostoievski paradoxul ce transformă negarea oricărei credințe în propedeutica acelei credințe, iar răul extrem ca introducere la speranța escatologică: „Strigătul de revoltă împotriva lui Dumnezeu este mai aproape de adevăr decât artificiile celor care cred că-l justifică."

În anul 1945, părintele Henri de Lubac trăgea anumite concluzii despre Dostoievski în cartea sa *Le Drame de l'humanisme athée**. Astfel, autorul îl plasează într-o grandioasă paralelă cu Nietzsche, geamănul său și polul său opus. Referința permanent adecvată la Dostoievski susține din plin teza lui și întregește teologia de înaltă ținută a viitorului cardinal. Aș putea spune același lucru despre analizele, mai puțin circumspecte decât ale lui de Lubac, realizate de către Romano Guardini, Tillette, René Girard, în concepția cărora Dostoievski este, fără nici o urmă de îndoială, un gânditor creștin de importanță majoră, el chiar contribuind la dezvoltarea personală a credinței lor. Să-l fi perceput ei greșit? Oare n-au remarcat încotro ducea anomismul, dacă nu chiar antinomismul lui Dostoievski? Nu cumva acești autori au confundat creștinismul

* Trad. rom. *Drama umanismului ateu*, în curs de apariție la Editura Humanitas (*n. ed.*).

cu supracreștinismul din *Frații Karamazov*? Nu cumva au confundat sublimul său estetic cu profunzimea teologică? Sau poate ar trebui să conchidem că marile scrieri comportă mai multe sensuri și mai multe interpretări? Dostoievski „omul de excepție" nu se reduce nicidecum la limitele pe care i le-au impus epoca, propriile pasiuni, propria țară. El scapă descrierii pe care tocmai am făcut-o. Delirurile sale, minciunile, smintelile se transformă, în alte condiții și privind din alte perspective, în adevărul și înțelepciunea sa.

*DESPRE SEBASTIAN HAFFNER ȘI REVOLUȚIA NAZISTĂ**

După ce Sebastian Haffner s-a stins din viață, în anul 1999, moștenitorii lui au găsit ascuns într-un fund de sertar un manuscris pe care îl redactase în 1938 sub titlul *Geschichte eines Deutchen* (*În luptă cu statul***). Publicarea lui a provocat un adevărat șoc în Germania. Se punea întrebarea dacă nu cumva textul fusese retușat, într-atât de incredibilă putea fi luciditatea lui. Experții i-au confirmat însă autenticitatea.

Și pentru mine a fost un șoc această carte. Eram de multă vreme un admirator al lui Haffner. Emigrat în Anglia în 1938 și întors în Germania în 1954, se afirmase ca jurnalist și istoric. Citisem *Von Bismarck zu Hitler*, *Anmerkungen zu Hitler*, care m-au surprins prin stilul lor „prusac". Înțeleg prin acest stil un ton de o concizie tranșantă, un spirit ferm în analiza istorică, o detașare a judecății, trăsături în tradiția fredericiană, în tradiția lui Clausewitz, cu o nuanță franțuzească, poate, care se perpetuează în stilul „luminat" al acestei monarhii. Într-o altă carte (*Der Teufelspakt*), după o serie de analize impecabile, încheia cu un capitol catastrofal în care recomanda Germaniei Federale să rupă alianțele sale occidentale și să-și recâștige unitatea trecând sub furcile caudine ale Uniunii Sovietice. Ceea ce, bineînțeles, nu trebuia făcut în nici un caz, dar amintesc

* Eseu apărut în *Commentaire* nr. 99, toamna 2002.

** Trad. rom. de Reiner Wilhelm, Editura Trei, 2002 (*n. t.*).

acest capitol pentru a arăta că nu sunt un admirator fanatic al lui Haffner, chiar dacă îl consider (la fel cum îl considera și Raymond Aron) un spirit superior.

De ce nu a publicat *În luptă cu statul*? Tocmai emigrase în Anglia și-și câștiga existența în condiții precare. Această carte foarte personală, prea personală, fără îndoială, în propria-i concepție, nu pica bine. Haffner era fiul unui înalt funcționar din casta tipic prusacă a birocrației: rațională, cultivată, inteligentă, dedicată îndatoririlor și slujbei sale, descinzând deopotrivă din Friedrich, Humboldt și Hegel. Protestantă, desigur. Când avea aproape șapte ani, ziua de 14 august l-a surprins pe domeniul familial înconjurat de păduri din regiunea Pomerania. Războiul văzut prin ochii unui copil, într-un mediu foarte bine conturat, urmările înfrângerii, atitudinea familiei în perioada de inflație galopantă alcătuiesc o relatare extraordinar de sugestivă. Potrivit lui Haffner, formarea viitoarei generații naziste s-a produs nu numai în urma violenței din timpul războiului, ci și în urma reveriilor acelor copii care nu luptaseră în război, ci își imaginau că luptă. Argumentul mi se pare plauzibil. Violența generației mele, care a avut din fericire un alt destin, a fost cu siguranță provocată de atmosfera celui de-al Doilea Război Mondial, pe care l-am trăit la vârsta la care Sebastian Haffner l-a trăit pe Primul.

Povestea devine covârșitoare atunci când este vorba despre asaltul nazist și înfrângerea societății germane. Haffner, spirit remarcabil, era magistrat stagiar la cea mai înaltă curte germană, *Kammergericht*, ceea ce aproape îi conferea statutul social al unui tânăr membru al Consiliului de Stat. De ceva vreme se vorbea despre crime atroce, despre peșteri transformate în camere de tortură, despre lagăr. Dispăreau oameni. Teama, „acest gaz toxic care trece prin toți pereții" (aceeași imagine mi-a evocat și lumea

comunistă), se infiltrează pe nesimţite în societatea germană, chiar şi în societatea bună, unde te-ai fi crezut la adăpost. Este descrisă apoi o scenă impresionantă care are loc în ziua de 31 martie 1933. În biblioteca tăcută şi liniştită din miezul clădirii unde-şi are sediul *Kammergericht*, tineri stagiari şi venerabili judecători îşi studiază absorbiţi dosarele. Deodată se aude vacarm de pe scări: SA-ul! „Un domn distins, evident evreu, şi-a închis cărţile fără să rostească un cuvânt, le-a aranjat cu grijă pe rafturi, şi-a pus ordine în dosare şi a ieşit. După puţină vreme s-a ridicat cineva de la ghişeu, poate un fel de aprod-şef, şi a spus cu voce tare şi gravă: « Agenţii SA sunt aici. Domnii evrei sunt rugaţi să părăsească clădirea. » Am auzit vreo doi sau trei tipi amuzaţi care au chicotit bucuroşi. Erau consilieri ca şi mine." Se deschide uşa şi în prag se înghesuie uniformele maronii: „Non-arienii trebuie să părăsească de urgenţă locul." „Iar unul s-a postat în faţa mea: « Sunteţi arian? ». Fără să stau o clipă pe gânduri, i-am răspuns: « Da »". Şi imediat Sebastian Haffner a fost cuprins de ruşine: capitulase de la prima încercare.

Frica îl făcuse să acţioneze astfel. Dacă le-ar fi spus agenţilor SA „Mai duceţi-vă naibii!", ştia că ar fi fost înşfăcat şi bătut. Povestea continuă cu descrierea sentimentului de teamă şi a capitulării universului lui, vreme în care se hotărăşte cu greutate să emigreze. Acea teamă din lumea evreiască, pe care el o descrie bine şi în care are un prieten foarte drag şi o iubită pe care o respectă, dar cu care nu se căsătoreşte, pentru că acest lucru îi este interzis, ea nu se află pe acelaşi nivel, nici social, nici intelectual, cu el, sau poate pentru că s-a îndrăgostit de o altă fată, care se va mărita de altfel cu altcineva. Acea teamă a social-democraţilor care s-au lăsat învinşi la prima somaţie, a comuniştilor, a burghezilor, a înalţilor funcţionari.

Cum bine se ştie, începând din mai 1933, regimul nazist a reconstruit o imagine de respectabilitate Germaniei.

Totul pare să fi intrat în normal. Judecătorii judecă, poștașii distribuie corespondența, micii negustori evrei își redeschid dughenele, medicii își tratează pacienții, profesorii își văd de catedră. Străinii sunt cuprinși de admirație. Dincolo de această fațadă însă, totul a suferit o mutație. „Germanii sunt complet neputincioși și fără scăpare, pe lângă sechelele șocului produs de atacul-surpriză." Ceea ce mă trimite cu gândul la romanul lui Bulgakov, *Inimă de câine*. Inima umană a fost smulsă din piept odată cu groaza de la început și înlocuită cu o inimă de laș. Germanii pot să fie sau nu de acord cu acest lucru, dar se dau bătuți. Numeroși sunt naziștii cu conștiință încărcată și cu somn zbuciumat. Alții se refugiază în iluzia superiorității, în așteptarea prăbușirii regimului. Dar acesta pare să înregistreze victorie după victorie, și-atunci i se alătură în masă. Alții se refugiază în amărăciune, masochism, pesimism fără limite, care poate lua forma voluptății perverse a înfrângerii și morții; uneori această plăcere sumbră devine o cale indirectă de raliere la regim. În ceea ce-l privește, Haffner se străduiește să nu observe nimic, să-și întoarcă privirea, să-și salveze conștiința. Zadarnic. Îi vede trădând pe prietenii săi apropiați. Anturajul intim al celor cu care obișnuiește să ia masa și să stea de vorbă se destramă. Unii pleacă, alții fac carieră. O revistă chic, *Die Tat*, revista cu cea mai mare prestanță intelectuală din Germania, apare cu aceeași copertă, aceeași prezentare, aceiași autori: ca prin minune, se transformă în revistă nazistă. O sumedenie de legi și decrete instituie practic persecuția. Tatăl scriitorului se stinge tăcut din viață, cuprins de scârbă. Haffner emigrează în anul 1938.

Relatarea lui Sebastian Haffner, densă, seacă, în care transpare inteligența și răbufnește consternarea, are aspectul unei forme literare perfecte. Mi-a adus în minte numeroase reflecții istorice pe care aș vrea să le lămuresc aici.

Pentru a-mi umple lacunele, am citit mai multe cărţi, dintre care una mi s-a părut de o importanţă excepţională: Thomas Nipperdey, profesor la Universitatea din München, *Réflexions sur l'histoire allemande* (Gallimard, 1992). Profunzimea, subtilitatea, discernământul studiilor sale fac dovada faptului că patria lui Mommsen şi a lui Max Weber este încă fecundă în domeniul marii istorii filozofice.

În anul 1913, Germania era încă o societate ierarhizată, de stări (*Ständegeselschaft*). Era o societate dinamică, asumată, în curs de modernizare. Un element perturbator, partidul social-democrat, îndemna spre democraţie şi în acelaşi timp transforma clasa muncitoare, pe care o apăra, instruia şi organiza, într-o altă „stare". Războiul a impus mobilizarea unei armate de zece milioane de oameni, supusă unor tensiuni extreme. Aşa-numitele *Stände* tradiţionale, casta ofiţerilor, nu erau suficiente pentru a comanda o asemenea masă de oameni. Franţa, care-şi încheiase revoluţia democratică în urmă cu treizeci de ani, a recrutat cadre suplimentare în reţeaua sa democratică relativ omogenă fără a întâmpina probleme majore. Armata germană avea propriul ei comandament, separat de puterea civilă. Aceasta, statul de drept hegelian, prusac, birocratic, reprezentat de *Reichstag*, se afla în fruntea societăţii civile. Ţinându-se însă deoparte, imensa armată răspundea la ordinele şefilor ei, ale ofiţerilor provenind dintr-o „stare" specială. Numărul lor insuficient, distanţa morală faţă de armata poporului înarmată făceau obligatorie ascensiunea unei noi rase de şefi militari, proveniţi din rândurile respectivului popor, înzestraţi cu aptitudini de luptă, remarcabili doar prin curajul lor, forţa lor, uneori prin violenţă şi cruzime. Ernst Jünger îi descrie în fascinantul său roman *Das Wäldchen 125*. El îi prezintă ca fiind viitorul, ca „oameni noi" racordaţi la spiritul vremii, şi îi admiră, rămânând fidel vechii etici a castei, dar plin de curiozitate

binevoitoare față de această forță de reînnoire și subversiune.

Războiul se încheie. „Stările" sunt slăbite după căderea monarhiei care le-a instituit, după înfrângerea care le este atribuită pe segmentul ce le revenea, după ascensiunea noilor pături sociale legate de transformările din economie, de avântul luat de mijloacele de comunicare, de noile tehnologii, de universități și laboratoare, medii în care evreii urcă normal prin simpla capilaritate socială. Democrația este în principiu instalată, fiind contestată de *establishment*-ul tradițional, de *Stände* aflate în criză (*Junker*, agricultori, armată) și de populația demobilizată, radicalizată, care reacționează raliindu-se la naționalismul populist sau la comunism. Violența stârnită de război nu dispare și găsește zone de manifestare în țările baltice, în Silezia, în Ruhr-ul cel ocupat și în mișcarea socială.

Revoluția democratică germană începuse aproape cu un secol mai târziu decât aceea franceză, prin formarea mișcării naționale. Bismarck îi blocase manifestarea, impunându-i un compromis politic prin care se salvau reciproc vechiul regim absolutist (împăratul și armata) și simptomele celui nou (sufragiul universal prin plebiscit), într-o sinteză națională și socială capabilă de forță și dezvoltare. Democrația își punea toate speranțele în mediile exterioare acestei sinteze, în noile pături burgheze, în catolicii de la *Zentrum* și, mai ales, în formațiunea reformistă a democrației sociale.

Or, din cauza pericolului foarte concret pe care-l reprezenta revoluția comunistă, restabilirea ordinii a revenit social-democrației, care a realizat-o foarte brutal (Haffner îl urăște pe „sinistrul Noske"). Astfel încât tocmai socialiștii le-au acordat un răgaz vechilor *Stände*, care nu acceptau nici Republica de la Weimar, nici pe social-democrați. În ceea ce privește „poporul", acest popor promovat prin de-

mocratizarea sălbatică din timpul războiului şi de aceea a armatei de masă se simţea frustrat. Este vorba despre poporul bolnav, mutilat, nenorocit din arta expresionistă, din picturile şi caricaturile lui Otto Dix. Soldaţi cu jumătate de soldă, aruncaţi la periferia societăţii, umiliţi în naţionalismul lor (singura lor educaţie politică în timpul războiului), ei nutresc resentimente furioase împotriva păturilor superioare ale structurii sociale germane. Se reunesc în primul partid nazist, acela al SA, *Sturmabteilung*, „divizia de asalt". Se impregnează de rasismul şi antisemitismul conducătorului lor. Rasismul antisemit era o „explicaţie a lumii" care le era la îndemână. Marxismul savant al social-democraţilor presupunea puţină filozofie, puţin raţionament istoric. În ceea ce-i priveşte, ei trebuie să aleagă între leninismul care a transformat acest marxism în ură abstractă generalizată şi nazismul hitlerist, ură practică, concretă, dezlănţuită asupra unor fiinţe identificabile şi desemnate, evreii. Nazismul este chiar mai facil decât leninismul. Faţă de această lume, Haffner, care aparţine acelor *Stände* superioare, care poartă în sine toate distincţiile şi tot dispreţul, nu resimte decât oroare. Pentru el, toate acestea sunt o cloacă, un azil de noapte, o închisoare şi încearcă o repulsie aristocratică faţă de tonul nazist, faţă de vulgaritatea sa indescriptibilă, faţă de lătrăturile lui Hitler.

Prin urmare, din adâncul societăţii, din stratul său cel mai puţin educat şi mai violent s-a ales valul de asalt care a atacat în profunzime aşa-numitele *Stände*. În timpul acestor atacuri-surpriză, pornite în 1931 şi al căror punct culminant a fost în aprilie 1933, comandouri de brute au răspândit groaza cu cruzimea lor, cu îndrăzneala şi lipsa de respect social în rândul tuturor straturilor superioare ale Germaniei, socialişti, burghezi, aristocraţi, oameni de treabă, educaţi, şi le-au distrus instantaneu sufletele, onoarea, curajul. Lideri social-democraţi, savanţi, scriitori, magistraţi, cu toţii au fost cuprinşi de frică. O frică fizică,

subită: știau, într-un fel confuz, dar foarte intens, că puteau fi torturați și uciși în locuri secrete. Comuniștii, în principiu adversarii desemnați și simbolici, primiseră ordin de la Stalin să nu opună rezistență și au avut de ales între două forme de capitulare, intrarea în partidul nazist, ceea ce au și făcut în număr mare, sau intrarea în lagărul de concentrare.

Trebuie să căutăm acum un sens mai amplu acestui episod: este o nouă fază și o consecință a revoluției democratice germane inaugurate cu optzeci de ani în urmă. El reprezintă o formă originală a procesului paneuropean de trecere de la vechiul la noul regim. Vom sublinia această diferență față de cazul francez: partidul iacobin a făcut apel la mulțimea revoluționară, la cei brutali și decăzuți, dar și-a păstrat controlul asupra lucrurilor. Oamenii au putut fi încadrați. Marat și Hébert au fost eliminați. Ceva mai târziu, acești oameni au fost expediați pe câmpul de bătălie. Revoluția Franceză a fost condusă de straturile mijlocii ale societății; în Germania, revoluția a fost condusă de straturile inferioare, având în frunte o bandă de câțiva aventurieri (Göring), de perverși (Goebbels) și de brute (Röhm), mobilizați de o personalitate diabolică, mefistofelică: Hitler.

Partidul nazist nu a raliat ansamblul populației germane. A dezarmat-o și a distrus-o dinăuntru prin teamă. În acest moment intervine Hitler cu lovitura lui de geniu, ținând pentru câțiva ani în loc cursul revoluției. Îmbulzeala democratică a lichelelor a fost oprită în „Noaptea cuțitelor lungi". Hitler a reinstituit un simulacru de respectabilitate și a primit o anumită legitimitate din partea armatei, a reprezentanților industriei, a universitarilor și magistraților, din partea burgheziei și chiar a opiniei publice din străinătate, oaspeții fiind invitați să constate buna organizare. Chiar evreii, excluși de pe piața forței de muncă, pu-

teau duce un trai minim, aparent liniştit. La fel ca Ebert şi Noske, Hitler restabilise ordinea şi acordase un răgaz acelor *Stände*. În aparenţă însă. La sfârşitul vieţii, Hitler avea să considere că făcuse atunci cea mai mare greşeală a lui. Ar fi trebuit, socotea el, să ducă imediat revoluţia la îndeplinire, în speţă să distrugă imediat şi definitiv Bisericile creştine.

Între timp, trupele SA, deja disciplinate, sunt integrate într-o organizaţie ierarhizată, îndoctrinată în nazism şi supusă Führer-ului, SS-ul, *Schutzstaffel*, „trupele de protecţie". Ei formează, împreună cu partidul, instrumentul de rezervă pentru viitoarea revoluţie. Deocamdată, ei *ocupă* ţara. Societatea germană, deşi paralizată de teama ce o bântuia în continuare şi o săpa pe dinăuntru, şi-a reluat ocupaţiile de zi cu zi. Dreptul a fost remodelat după tiparul nazist, dar măcar nu este abolit. Profesorii predau disciplinele tradiţionale. Proprietatea nu a fost distrusă, nici societatea, şi probabil are iluzia că retrăieşte acei ani ai Primului Război Mondial, cu dualismul puterii civile şi al puterii militare. În realitate, cu toţii au presimţirea că sub redingota şi pantalonii dungaţi ai Domnului Cancelar al Reich-ului se ascunde însuşi diavolul. Tocmai această atmosferă este redată de Jünger în *Faleze de marmură*, publicată în 1937. Peisajul fermecător de înaltă civilizaţie, cu viile, abaţiile şi savanţii săi, este încă intact. Îi sunt însă ameninţate graniţele, dincolo de care se întind pământurile Marelui Pădurar, urmat de haita lui de buldogi feroce. Frica, angoasa domnesc pretutindeni. Autobiografia cardinalului Ratzinger este interesantă din acelaşi punct de vedere. Tatăl era un jandarm de ţară, extrem de pios în pioasa Bavarie. La Gymnasium, unde tânărul Ratzinger se dovedeşte a fi un elev studios, profesorii sunt nazişti, antinazişti, neutri. Toţi predau latina, greaca, filozofia după vechile programe. Nimic comparabil cu şcoala sovietică, revoluţionată imediat. Tânărul Ratzinger intră la seminar,

unde totul decurge fără probleme, în conformitate cu Concordatul. Grație acestui Concordat, Ratzinger este mobilizat doar în FLAK, apărarea antiaeriană, în anul 1939, iar serile, după îndeplinirea îndatoririlor, urmează cursurile seminarului. Marele haos nu survine decât în 1943, iar impresia pe care ne-o lasă Ratzinger este că nu a fost cu adevărat afectat de esența totalitarismului. Nu va intui influența acestuia decât în 1968, când, în calitate de decan la Tübingen, se va confrunta cu stângismul dur al acelor ani. În descrierea sa, Ratzinger redă mai degrabă o ocupație, decât o revoluție. Germania seamănă în anumite privințe cu Franța din perioada Vichy, numărând mai mulți colaboratori și mai puțini membri ai Rezistenței, cu aceleași eforturi îngrozite sau lașe de a supraviețui într-o societate încă prea puțin angajată.

Războiul a relansat revoluția.

Războiul a declanșat și *Shoah*-ul.

Antisemitismul era prezent în Germania, dar oare era mai pregnant aici în 1914 decât în Rusia? Nu. Decât în Franța, în Anglia sau în Statele Unite? Poate, deși nu e sigur. Pătrunderea evreilor, de pildă, în corpul profesorilor din universități s-a produs ceva mai târziu în Franța, dar s-a produs. În Prusia, prezența lor este mai tolerată decât aceea a catolicilor. Marele Mommsen, de altfel liberal convins, considera că religia catolică era incompatibilă cu practicarea științei în folosul umanității.

Antisemitismul „dement" este o trăsătură a psihismului lui Hitler, care l-a însămânțat în mediul favorizant al Germaniei tulburi din anii '20. Era nimerit ca ideologie pentru nivelul intelectual al bandelor naziste și putea intra în rezonanță cu anti-iudaismul unei părți din înalta cultură germană, ca și al unui număr de Biserici. Cu toate acestea, rasismul primitiv și brutal a pătruns cu greu în păturile superioare ale societății și chiar în societate ca atare. „Noap-

tea de cristal" nu a reprezentat un succes politic. Poporului german nu-i plac geamurile sparte. Lagărele de exterminare au fost, prin urmare, create în afara teritoriului german. *Shoah*-ul a rămas un secret; fără îndoială, un secret intuit, bănuit, alteori chiar descoperit. Aşa cum, în anii 1932–1933, poporul german fusese terorizat cu zvonul terorii, la fel a trebuit să îndure pasiv, între 1941 şi 1944, zvonul exterminării. Acel zvon l-a acoperit de ruşine.

Cel de-al doilea val al revoluţiei naziste s-a concretizat în distrugerea rapidă a proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie. Programul de reînarmare fusese lăsat pe seama întreprinderilor private, fiind inclus în politica ultra-keynesiană a doctorului Schacht. Începând cu anul 1942, în condiţiile participării la un război mondial, comanda organizată a administraţiei militare a fost înlocuită cu ordinele capricioase date de liderii nazişti. Aceste „planuri" improvizate, imediat executorii, stârnesc dezordine în maşinăria de război. Fosta administraţie, în loc să fie pur şi simplu controlată şi comandată de aparatul nazist, este răsturnată, dezorganizată, clonată şi curând înlocuită de acest aparat care devine întregul stat. Expansiunea imperiului SS duce la bun sfârşit lichidarea acelor *Stände* care încă mai supravieţuiau oarecum. Ele trec prin malaxorul general care conferă ultimului an al nazismului tonalităţile Haosului wagnerian.

Revoluţia germană s-a încheiat, dar nu există învingători. Întregul aparat nazist, întreaga *Wehrmacht*, înghiţită de SS şi de spiritul SS, au fost antrenate în prăbuşirea finală. Revoluţia nu şi-a împlinit menirea — distrugerea vechii societăţi — decât odată cu distrugerea celei noi, finalizată de autorităţile de ocupaţie.

În Republica Democrată Germană, terenul este pregătit pentru sovietizare, moştenitoarea directă a nazismului, printr-o schimbare de semn. Ea apărea, de altfel, ca ultimă

dorință a lui Hitler, care voia să distrugă poporul german și vedea în Stalin instrumentul destinului.

În RDG, ca să folosim cu mai mult discernământ cuvintele lui Bonaparte, „revoluția s-a sfârșit". Vechea arhitectură a societății germane a fost distrusă, la fel ca și partidul și armata nazistă. Nu mai trebuie decât să se instaleze o democrație „în lipsă de altceva". Și în această privință terenul este pregătit; mai trebuie doar semănate în spirit democratic elementele societății civile, dintre care, totuși, destul de multe au supraviețuit. Am toată admirația pentru modul în care poporul german a acceptat tutela occidentală, s-a pus pe muncă, a îmbrățișat democrația după care bâjbâise în felul său încă din 1848. Așa cum se poate vorbi despre o biserică „neogotică" (precum catedrala din Köln, monument al națiunii germane), putem vorbi și despre democrația germană ca fiind o „neodemocrație", organizată — urmând în detaliu planul inițial —, rațională, funcțională, stabilă. Lipsită de suflet? Lipsită, desigur, de „sufletul german", care a intrat în pământ pentru o vreme.

Citindu-l pe Haffner, am intenționat să replasez acest episod din istoria germană în cadrul european al trecerii seculare de la Vechiul la noul regim. Trebuie căutate acum reperele comparative cu Franța și cu Rusia și trebuie să explicăm de ce revoluția germană a luat acest curs.

Să vedem mai întâi în ce mod s-a combinat problema națională cu revoluția democratică.

Națiunea franceză exista înainte de Revoluție, ca și statul francez. Conștientizarea identității naționale, religia națiunii, naționalismul au apărut în același timp cu democrația, în același ritm. Exista o discordanță, dată de faptul că Revoluția coborâse Franța din fruntea națiunilor, în vreme ce revoluția din Anglia coincisese cu începutul preponderenței națiunii engleze. Cei care aveau nostalgia Ve-

chiului Regim regretau şi măreţele vremuri ale regatului crinilor. Democraţii nu erau însă mai puţin patrioţi. Negau declasarea, ridicau imediat după înfrângere Arcul de Triumf, găseau motive compensatorii de mândrie în „glorie", „drepturile omului", „egalitate", astfel încât între mişcarea democratică şi conştiinţa naţională putea fi atins un anume echilibru, care a rezistat de bine, de rău până în prezent.

Paradoxal, tocmai acest echilibru poate fi identificat în Rusia. Naţiunea şi statul rus existau cu mult înainte de 1917. Au supravieţuit Revoluţiei, care distrusese toate celelalte. Nu exista aici o democraţie, ci o imitaţie perversă şi hiperbolică a ei în socialismul leninist. Pentru a rezista însă, acest regim a trebuit să se sprijine, încă de la început şi tot mai pronunţat înspre sfârşit, pe naţionalismul rusesc. În ultimii săi ani, ideea comunistă se fonda pe ideea naţionalistă, astfel încât la căderea regimului acesteia i-a revenit sarcina de a asigura continuitatea statului.

Problema germană consta, în anul 1815, în aceea că nu exista un stat naţional, iar trecerea la noul regim, altfel spus revoluţia democratică, nu putea fi realizată decât dacă mai înainte de toate era constituit acest stat naţional, cadru normal pentru revoluţie. Reunificarea nu se putea produce decât în jurul Austriei sau al Prusiei. Prima oferea posibilităţi liberale (prin federalism), pe termen lung totuşi şi fără nici o perspectivă pentru unitatea germană. Cea de-a doua oferea unitatea (pe o arie mai restrânsă, *kleindeutsch*), dar respectând propriile sale condiţii, care nu erau democratice. Bismarck a propus o sinteză care a fost acceptată de mişcarea naţională şi „democraţia romantică": menţinerea monarhiei, controlul asupra armatei şi politicii externe, păstrarea acelor *Stände*, plebiscit permanent prin sufragiu universal şi putere reprezentativă limitată. Dezvoltarea naţională a precedat dezvoltarea

democratică, ce avansa totuși, în timpul lui Wilhelm al II-lea, dar fără impetuozitatea triumfătoare a celei dintâi. Patimile naționale erau mai puternice decât patimile democratice.

Revoluția germană nu poate fi înțeleasă pe deplin dacă nu luăm în calcul extraordinarul dinamism pe care l-a adus în Germania formula lui Bismarck și Wilhelm. Așa cum o denunța Heinrich Mann, poate că Germania era o națiune de „supuși", însă sistemul german își îmbogățea, își proteja, își instruia supușii la fel cum făcea democrația franceză cu cetățenii săi. Acesta este motivul pentru care sistemul respectiv avea atâția admiratori în Franța. Din perspectiva Angliei, nu exista nici o îndoială că, între regimul politic francez și cel german, acela al celei de-a Treia Republici nu era cel mai bun. Germania începutului de secol XX reprezintă 90% din știința mondială. Ea inventează îmbinarea dintre știință și tehnologie, una dintre marile trăsături ale lumii contemporane. Universitatea ei, fondată la Berlin de către Humboldt pe principiile Epocii Luminilor și susținută în chiar aceste principii de toți liderii prusaci, a devenit modelul pentru universitățile rusești, franceze, americane. Într-un cuvânt, *cu excepția democrației*, Germania era în anul 1913 în miezul Europei la fel cum sunt în prezent Statele Unite, o formidabilă forță de inovare în stabilitate și conservare. La izbucnirea războiului, a fost nevoie de întreaga Europă și, în plus, și de Statele Unite pentru a o învinge.

Revoluția Franceză poate fi analizată în termeni de clase. Forțele sociale ale Stării a Treia au fost deviate din drumul lor de apelul adresat mulțimii revoluționare, de intoxicarea ideologică, de teroare și război, dar știau încotro se îndreaptă și nu pierdeau niciodată din vedere scopul pe care-l urmăreau: noul regim. Forțele sociale ale Vechiului Regim au fost înfrânte, decimate, dar nu distruse cu totul, și a fost nevoie de un secol ca să se resemneze.

Elementele revoluţionare dure, concentrate în armată, au pierit în Spania şi Rusia, aproape la fel de irevocabil ca şi legiunile naziste. Procesul democratic s-a desfăşurat, aşadar, vreme de un veac, într-o îndelungată bătălie neîntreruptă, stimulând o viaţă politică şi intelectuală intensă. Desigur, invidia socială, egalitarismul extrem, socialismul anarhist nu muriseră odată cu Babeuf, spiritul sectoarelor pariziene din 1793 mai apărea din când în când, cu cortegiul său de violenţe, iar unele mase declasate irupeau în jocul politic. În 1832, 1848, 1871 şi chiar şi după aceea, s-a interpus mereu, la momentul cuvenit, un strat de clase mijlocii care a ştiut să-şi impună reformismul „incrementalist".

Nu putem vorbi despre un proces de clase în Rusia decât din februarie până în octombrie 1917. În afara teatrului puţin reprezentativ al Dumei, acest proces a constat în prăbuşirea aproape instantanee a cadrului nesigur al Vechiului Regim, prin intermediul războiului şi al democraţiei sălbatice a imensei armate de ţărani. În noiembrie, atunci când secta bolşevică preia puterea, deja nu mai există un Vechi Regim. Nu există nici un Nou Regim, şi toate eforturile sectei au vizat distrugerea sistematică a condiţiilor ce-ar fi putut permite apariţia şi evoluţia lui. De aceea a construit imediat cadrele utopiei în care a fost împinsă cu forţa masa lichefiată. Nu a fost cazul păstrării, în manieră nazistă, a unei faţade administrative şi sociale mai mult sau mai puţin artificiale: ea se prăbuşise de la bun început. Nu s-a înregistrat o coexistenţă între vechea administraţie de stat, pe de o parte, şi partid, pe de altă parte, ci a început curând construirea unui partid-stat care va înghiţi fără greutate toate rămăşiţele fostei administraţii. Procesul a durat astfel şaptezeci de ani. La căderea sistemului comunist, s-a constatat că nu exista o „societate socialistă", şi nici măcar o societate pur şi simplu. Nu existau posibilităţi de recrutare a unei noi elite politice, decât din interiorul elitei comuniste. Ideologia şi utopia au fost

abandonate, naționalismul a fost păstrat în continuare, fiind preluați oamenii și structura comandamentului centralizat. Democrația este încă așteptată. Rusia constituie singurul caz din Europa în care procesul democratic, inițiat în 1861, amorsat în 1905 și avortat în 1917, nu este încă finalizat.

Să ne întoarcem în Germania și la relatarea lui Haffner. După monumentala umilire națională, de unde putea veni democrația? Din social-democrație? Pericolul comunist a constrâns-o să se înscrie în sistemul ierarhic german. Clasele mijlocii sunt înspăimântate, pe bună dreptate, de genul de democratizare pe care-l propunea partidul comunist. Impulsul democratic vine de foarte de jos, de la acele elemente noi secretate de armata de masă a ultimilor ani de război.

Hitler era un antimodern și susținea în principiu comunitatea în detrimentul societății, al individualismului, capitalismului, artei moderne, în detrimentul emancipării femeilor și a evreilor. Din acest motiv conservatorii germani au crezut că pot face din el un aliat sau mai curând, cum spunea Brüning, un „angajat". Antimodernismul nazist era însă radical în raport cu critica conservatoare a modernității. După cum arată Nipperdey, nu se punea problema de a ocroti tradiția, ci de a face apel, indiferent de ea, la acele trăsături cumva preistorice, arhaice, la război și la violență, la predominanța rasei asupra națiunii, la lupta împotriva celei mai puternice dintre tradițiile europene, și anume Bisericile creștine. Antimodernismul nazist nu era tradițional, ci radical, revoluționar.

Or, nazismul de la putere a fost mai mult decât modern prin stilul lui, prin mijloace și efecte. „Stilul lui însemna vitalitate, tinerețe, activism; mijloacele lui, tehnica, productivitatea, organizarea cea mai avansată" (Nipperdey). S-a sfârșit cu lumea încremenită, studiată, afectată, sufocantă pe care ne-o dezvăluie romanele lui Théodore Fontane și

chiar Thomas Mann. Vechile elite sunt înlăturate. Tinerii hitlerişti, partidul, *Wehrmacht*-ul, turismul de masă, Volkswagen... toate acestea favorizează mobilitatea socială şi deschid calea înspre egalitatea şanselor, egalitatea condiţiilor. Altfel spus, democraţia modernă. Mai rămâne de trecut proba războiului...

Observaţiile de până acum ajută la înţelegerea unuia dintre marile mistere ale nazismului. Dintre toate revoluţiile democratice, aceasta a fost condusă, în faza sa crucială, de personalul cel mai infam. Există ceva adevărat în sentimentul general că liderii nazişti, Himmler, Goebbels, Bormann, sunt şi mai malefici decât bolşevicii, deşi în materie de crime sunt la acelaşi nivel.

Tocmai din cauza reuşitei aproape perfecte a sintezei lui Bismarck a luat revoluţia democratică o turnură catastrofală. În momentul în care sinteza s-a fisurat, imediat după război, democratizarea n-a mai fost instituită, paralizată fiind de frica justificată faţă de comunism. Democratizarea a venit deci din adâncuri, de la brutele marginale care s-au alăturat rapid maselor vag comunizate pe un program barbar, în ruptură făţişă cu *Aufklärung*-ul personalităţilor, al oamenilor de bine, respectabili, care nu-şi putuseră impune idealurile nici în vremea lui Bismarck, nici în vremea lui Wilhelm al II-lea, nici în vremea Republicii de la Weimar. Prin urmare, s-a declanşat provizoriu acea „revoluţie a nihilismului", diagnosticată de Rauschning. Ierarhia socială germană era atât de perfectă, de solidă, de „morală", iar zidul care bloca drumul revoluţiei democratice era atât de gros, încât a fost nevoie de această mişelească infiltrare pentru a-l dărâma. Şi atunci cum de s-a produs în Germania cea mai crudă şi barbară dintre revoluţiile europene, în cea mai savantă, cea mai civilizată, cea mai disciplinată dintre naţiunile Europei ? Tocmai pentru că ea era toate acestea la un loc.

*MARTIN MALIA**

În data de 23 noiembrie 2004 am primit un *mail* de la prietenul meu Daniel Mahoney în care mă anunța de trecerea în neființă a lui Martin Malia, *„often referred to as the most hated man in academia"*** . Aș vrea să arăt de ce este glorioasă această ură, de ce este injustă și de ce trebuie iubit marele istoric tocmai din motivele pentru care a fost urât.

Martin Malia s-a născut în Noua Anglie, la Springfield, Massachusetts, în anul 1924, într-o familie de origine irlandeză. Încă din copilărie și-a dovedit aptitudinile intelectuale deosebite. O bătrână doamnă franțuzoaică l-a îndrăgit și l-a învățat limba franceză, pe care a asimilat-o perfect. Cunoștea foarte bine și germana. Iar rusa o vorbea la fel de bine precum franceza. A avut ocazia să se perfecționeze în această limbă cât a servit în marina din Alaska, în timpul războiului, ca traducător pentru echipajele de pe vasele rusești care încărcau materialele americane. A urmat un parcurs universitar socotit a fi ideal: Yale, unde a optat pentru franceză, apoi Harvard, unde și-a obținut doctoratul, în anul 1951.

La Harvard l-a avut ca profesor pe Karpovich, de la catedra căruia s-au afirmat mari istorici ai Rusiei și ai comunismului: Pipes, Raeff, Treadgold, care, împreună cu Ulam,

---

* Eseu apărut în *Commentaire* nr. 109, primăvara 2005.

** „Adesea evocat ca fiind cel mai detestat om din mediul academic." În engleză în original (*n. t.*).

Fainsod, Gershenkron, Brzezinski și încă vreo câțiva (Shapiro, Seton-Watson, Labedz... în Anglia), au atins o cunoaștere destul de bună, poate chiar completă, asupra a ceea ce reprezenta un mare mister pentru oamenii de stat.[1] Trebuie arătat că cele câteva voci care încercaseră să spună adevărul înainte de război (Suvarin, în primul rând) fuseseră reduse la tăcere de marea reorientare prosovietică de după bătălia de la Stalingrad.[2] Acestor voci nu li se mai dădea crezare, așa că oamenii ajungeau să creadă, într-o măsură mai mare sau mai mică, ceea ce povesteau profesioniștii sovietici și comuniști ai dezinformării. Mediul universitar reformula acest material de falsă istorie, de falsă economie, de falsă sociologie în termeni academici și-l făcea ceva mai credibil. Necunoașterea realității sovietice provocase o puternică deteriorare a atitudinii diplomatice a Occidentului, iar când acesta și-a dat seama (transformându-se astfel chiar în „Occident", denumirea de pe timpul Războiului Rece), a știut că era absolut necesar să înțeleagă. Savanții pe care tocmai i-am amintit au oferit în puțini ani un tablou veridic. Dacă oamenii de stat l-au și consultat — aceasta e cu totul altă poveste. De remarcat că acești savanți primeau catedre, bugete și mijloace, în vreme ce în Franța confrații lor (și mă gândesc aici mai ales la

[1] Completă, în sensul că Malia nu lua foarte în serios deschiderea foarte selectivă a arhivelor sovietice, care nu a durat multă vreme. Această deschidere nu a făcut decât să confirme ceea ce se știa deja, cu câteva detalii, ceea ce conta, dar nu schimba cu nimic tabloul general.

[2] Pe lângă Suvarin și prietenul său, în Franța mai trăia și Pierre Pascal, un om de o înaltă calitate intelectuală și morală. Fie de teamă (pentru ramura rusească a familiei lui), fie dintr-un rest de devotament față de milenarismul creștin care îl adusese în 1917 în lagărul bolșevic, Pascal a păstrat tăcerea și nu a publicat, spre deosebire de Suvarin, adevărul pe care-l știa.

Branko Lazitch) nu s-au bucurat niciodată de așa ceva. În această privință nu erau *politically correct.*

Cam în acea perioadă îmi începeam și eu ucenicia. Nu era ușor în mediul francez, pentru că trebuia să scapi de ideile preconcepute, de pseudoevidențele cele mai autorizate, iar materia primă era săracă. Spre sfârșitul anilor '50, am început să descopăr literatura de limbă engleză, mult mai utilă decât aceea, falsificată și excesivă, în limba rusă, pe care trebuia totuși s-o citești. În 1961 am suferit un șoc intelectual: *Herzen and the Birth of Russian Socialism.* Într-o limbă pură, extraordinar de limpede, Martin Malia mă introducea în istoria intelectuală a mișcării revoluționare ruse și o explica aproape pe de-a-ntregul prin personalitatea extrem de puternică a lui Herzen, mai întâi slavofil, apoi socialist, pe urmă dezgustat de finalul revoluției, în special de revoluționari, fără a îndrăzni totuși să se declare deschis liberal.[3] În chiar acel an, el publicase un articol, pentru mine *epoch making* și care a rămas clasic în chestiunea inteligheției rusești. Era exact ceea ce căutasem zadarnic multă vreme. Am publicat imediat în *Revue Historique* o recenzie plină de entuziasm, ceea ce justifica oarecum întâlnirea mea cu autorul.

Întâlnire care s-a produs în anul următor într-un hotel din rue de l'Université. Am descoperit un Malia cel puțin la fel de parizian pe cât era de bostonian. Fusese, în cadrul unui schimb de experiență cu Harvard, elev la Ecole Nor-

[3] Mai târziu, după ce l-am citit pe Malia, am citit și *Herzen* al lui Raoul Labry (1928), pe care Malia îl socotea a fi *ponderously philosophical*, dar care nu e deloc rău, să fim cinstiți... În aceeași vreme în care citeam Malia citeam și cartea lui Franco Venturi (un mare istoric, de altminteri), *Il Populismo russo*, culegere voluminoasă de istoriografie sovietică. Erau două volume groase, pline de materiale documentare, dar absolut de neînțeles și capabile să te zăpăcească — un exemplu concludent pentru istoria universitară din acei ani.

male din rue d'Ulm, unde-şi făcuse prieteni cărora le-a rămas constant fidel. De exemplu, Le Goff şi Touraine. Ca locuitor al Bostonului, avea acea distincţie şi eleganţă naturală pe care ni le imaginăm la personajele lui Henry James. Profesorii americani din acea generaţie se prezentau de obicei impecabil, dar şarmul lui Malia era deosebit şi inegalabil, multe doamne găsindu-l seducător.

Era cu opt ani mai în vârstă decât mine, şi avea o infinit mai mare cunoaştere şi experienţă în privinţa Rusiei. Petrecuse acolo cel puţin un an, cu vreo trei sau patru ani înaintea sejurului meu. Avusese prilejul să pătrundă în mediul din care mult mai târziu aveau să se aleagă disidenţii. La acea vreme, pe timpul lui Hruşciov, acel mediu îi cuprindea pe supravieţuitorii leninismului şi pe epuraţi. Astfel a devenit prieten cu Anna Ahmatova. Această doamnă de excepţie, cu maniere nobile şi ţinută imperială, rezistând cu demnitate celor mai mari nenorociri, nu-şi făcea uşor prieteni. Isaiah Berlin (de altfel un bun prieten al lui Malia) a relatat întâlnirile sale cu Ahmatova, iar citindu-le îţi dai seama cât se poate de clar: ea înţelesese că el nu înţelegea, şi că nici nu va înţelege vreodată; că nu avea acces la miezul metafizic al ororii comuniste; dar că, interlocutorul său fiind de bună-credinţă, ea se hotărâse să fie drăguţă şi, fără a-i ţine predici, să-i relateze ceea ce era el capabil să înţeleagă. În ceea ce-l priveşte, Malia înţelesese, având destul din acea capacitate de pătrundere filozofică şi teologică, şi destulă imaginaţie. A fost acceptat în cercul elitist şi va păstra toată viaţa amprenta şi încântarea acestei apartenenţe.

Am devenit curând prieteni foarte apropiaţi. Revăd în memorie o lungă serie de călătorii împreună, vacanţe, mese pline de voie bună, entuziaste, excelente, căci la acest capitol Malia era pe cât de exigent, pe atât de cunoscător. Atunci am plecat în Statele Unite, unde am studiat la Russian Center al Universităţii Columbia. Universitatea americană

își atinsese în acea vreme unul dintre punctele culminante și funcționa ca un ceasornic. La trecerea în noul an, am traversat fără grabă, timp de trei săptămâni, America și am ajuns la San Francisco în ianuarie 1965. Era epoca nobilei mișcări pentru drepturile civice, care a schimbat atmosfera în țară. În periplul meu, doborât de oboseală, m-am așezat la întâmplare pe o bancă din autogara din Jackson, Mississippi. Deodată, în imensa gară s-a stins orice zgomot uman, lăsându-se o tăcere amenințătoare peste spațiul enorm. Ocupasem un loc rezervat negrilor și eram luat drept un susținător al „drepturilor civice". Mișcarea începea însă să degenereze treptat, și abia în San Francisco am observat punctele critice ale acestui curent admirabil. Și anume la Berkeley, pe Telegraph Avenue, în fața campusului Universității. Nu era mare lucru, doar un pâlc de studenți așezați (*sit in*), îmbrăcați așa cum urma să se îmbrace tineretul din întreaga lume. Acești studenți și studente erau curați, bine crescuți, discreți, neprovocatori și păreau să respecte legile municipale și regulamentul universitar. Le respectau doar pentru a-și sublinia mai bine spiritul de revoltă, care era total.

M-am întâlnit, așadar, cu prietenul meu Martin Malia, profesor de istorie la acea universitate, ciudat de serios și preocupat. Mi-a explicat imediat ce se întâmpla, atât de detaliat cronologic și cu lux de amănunte, încât părea disproporționat față de manifestarea derizorie de pe Telegraph Avenue, cu atât mai mult cu cât, după ce traversai bulevardul, campusul inspira liniște și calm, acea bună dispoziție civilizată proprie campusului american. Cu toate acestea, Malia continua să-mi descrie minuțios șirul de adunări ale profesorilor, moțiunile reuniunilor studențești, mașinațiunile șefului lui Mario Savio, complicii pe care-i avea în corpul profesoral etc. Mărturisesc că, orbit de lumina, de frumusețea golfului, de maiestuoasele poduri, nu ascultam decât pe jumătate aceste frivolități pitorești și

interminabile. Şi atunci Malia m-a avertizat că acest protest de tip *sit in* era extrem de serios. Imaginaţi-vă un medic care observă un simptom izolat şi anticipă începutul unei epidemii mondiale. Cam aşa era Malia, care a pus diagnosticul cuvenit unuia dintre marile evenimente ale secolului. Precum Goethe la Valmy. Malia nu-l pusese doar din instinct, ci în virtutea unei reflecţii profunde asupra fenomenului revoluţionar şi a rolului deţinut aici de inteligenţie şi acea formaţiune mentală specifică reprezentată de *ideologie*.

L-am revăzut pe Malia după momentul '68 francez, care m-a determinat să înţeleg amploarea perspicacităţii sale. Amândoi am interpretat la fel evenimentele. După câţiva ani, şi-a luat un „an sabatic", o detaşare prin care a venit să ţină un seminar la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Malia sosea cu o carte de vizită pe care erau mâzgălite patru sau cinci cuvinte, după care vorbea două ore în modul cel mai coerent, într-o franceză impecabilă, cucerindu-şi treptat ascultătorii cu logica demonstraţiei sale şi reuşind să le învingă rezistenţa critică printr-o argumentaţie capabilă să sintetizeze toate informaţiile pe care le aveau.

„Eu scriu despre istorie", spunea Tocqueville, „nu o povestesc." Malia nu practica nici istoria narativă, nici filozofia istoriei, ci istoria filozofică, în maniera lui Tucidide, a lui Polibius, a lui Guizot şi Tocqueville. Istoria sistematică impune un cadru prestabilit în care evenimentele se aşază singure. El însă respecta valoarea evenimentelor, misterul lor propriu. Propunea anumite conexiuni, anumite legături logice între ele, fără să le forţeze, şi, pornind de la ele, se întorcea tot la ele, punându-le într-o ordine inteligibilă. Valoarea cursurilor sale nu era dată de arta de a nara, ci de *analiză*. Construirea unei analize care să lămurească derularea evenimentelor, care să convingă în chip elegant că ele s-au produs cu adevărat în cutare sau cutare mod, care să aducă o explicaţie asupra lor şi, prezentându-le ca

pe o problemă, să conducă firesc la rezolvare — acesta era talentul lui Malia, și cu o asemenea încântare intelectuală urmărea grupul nostru restrâns prelegerile sale.

O primă serie de cursuri se referea la gramatica revoluțiilor. Malia considera că nu exista decât o singură mare revoluție, aceea prin care se trece de la Vechiul Regim, unde puterea era deținută de conglomeratul alcătuit din Biserică, Monarhie sacră și nobilime, la noul regim, în care puterea este atribuită societății civile. El punea astfel în paralel revoluția hussită (ratată), revoluția engleză (reușită și moderată), Revoluția Franceză (reușită, dar deviată), revoluția americană (foarte reușită, pentru că nu avea mare lucru de distrus), revoluția germană și austriacă (reușite pe jumătate) și revoluția rusă, complet ratată. Una dintre ideile sale cele mai importante este aceea că marile revoluții nu se realizează în câțiva ani, fiind niște evenimente de amploare, pline de episoade dramatice, care au în general nevoie de un secol pentru a se desăvârși. Revoluția Franceză, de pildă, durează de la căderea lui Turgot până la căderea lui Mac Mahon, ceea ce este adevărat. François Furet a preluat această idee și a analizat-o temeinic în ultima ediție a cărții sale *La Révolution française*.

O altă serie de cursuri avea ca temă Revoluția rusă. Aici trebuie să fac o paranteză.

Malia nu era chiar satisfăcut de cariera lui universitară. Era cu siguranță conștient că fusese cel mai inteligent, cel mai strălucit dintre elevii lui Karpovich, în orice caz aceasta este părerea celui mai înțelept și nu mai puțin doct dintre ei, celălalt maestru al meu în materie de istorie rusă, Marc Raeff, profesor la Columbia. Cu toate acestea, nu el a preluat catedra de la Harvard, ci Richard Pipes, istoric înzestrat în felul său, dar de un temperament total opus. Nu voi încerca să trasez însă o paralelă. Oricum, în ceea ce-l privește, Malia a trebuit să se autoexileze în California, într-un mediu cu siguranță mai puțin familiar, unde a

suferit o oarecare izolare. Nu a avut mulți discipoli adevărați. Remarc în trecere că, fie la Berkeley, fie la Columbia sau la Harvard, istoricii Rusiei nu s-au bucurat, după știința mea, de urmași pe măsură. Vom vedea de ce.

Celălalt ghimpe care nu-i dădea pace lui Malia era un *writing block*. Acest profesor de excepție a fost multă vreme incapabil să scrie un singur rând. Nici chiar când trebuia să răspundă la o scrisoare, la o telegramă. Își pregătea cursurile în minte. Eu și părintele Rouleau, membru în Societatis Jesu și al Centrului de Studii Ruse din Meudon, socoteam că era inadmisibil să se piardă un asemenea curs admirabil despre Rusia. Părintele Rouleau l-a înregistrat pe casete, l-a transcris, l-am redactat împreună, iar eu l-am propus lui Winock, de la Éditions du Seuil. Știam că trebuia să acționăm pe ascuns, deoarece, pe lângă faptul că nu putea să scrie, ura și ideea de a publica. L-am pus în temă pe Martin când a trebuit să facem corecturile pe șpalturi. După cum mă așteptasem, mi-a interzis cu strictețe să le public. Prea târziu, i-am răspuns. Sub titlul *Comprendre la Révolution russe*, cartea a apărut în anul 1980. O capodoperă. Curând a fost tradusă din franceză în polonă, italiană, germană, în toate mai puțin în engleză, Malia fiind absolut împotrivă. Succesul cărții însă, respectul pe care i l-a adus din partea unora dintre cele mai strălucite minți (nu foarte numeroase la acea dată, e adevărat) au avut asupra *writing block* un efect terapeutic radical. Începând de atunci, Martin Malia a scris permanent.

Or, studiile rusești se aflau în pericol în Statele Unite. Spiritul anilor '64–'68 cuprinsese principalele campusuri universitare. În domeniul studiilor sovietice, consecința a fost că remarcabilele cunoștințe exacte acumulate în anii '60 s-au trezit atacate în fel și chip. În cazul cercetătorilor în slavistică, s-a produs o intensificare a socialismului de tip inteligenție, pe care strămoșii lor îl aduseseră din Rusia în bagajul lor de emigranți... Malia numea acest fenomen

AIMS: *acquired immune menshevik syndrom*, sindromul imuno-menșevic dobândit. Steve Cohen, supraestimând rolul, valoarea și gândirea lui Buharin, voia să dovedească faptul că exista un socialism bun, pe care Stalin îl pervertise, desigur, dar pentru atingerea căruia nu trebuia decât să fie urmată calea cea potrivită. Ceea ce am putea descrie ca un *soft*-troțkism. Moshe Lewin, fost căpitan în Armata Roșie, fost membru al partidului comunist israelian, demonstra că bolșevismul din Rusia corespundea unei revoluții sociale, pornită din straturile de jos, că rezista datorită raporturilor sale cu societatea și că evolua odată cu aceasta. Ceea ce coincidea cu acreditarea tezei unei societăți socialiste (în condițiile în care nu exista decât un regim comunist), și mulți cercetători au pornit în direcția unei analize sociologice, clasă după clasă, a acestei societăți imaginare, descoperindu-i „dinamica". Așa a procedat, de exemplu, și Sheila Fitzpatrick. Jerry Hough, de formație politolog, și nu istoric, a „modernizat" faimoasa lucrare a lui Merle Fainsod, *How USSR is ruled*, dându-i un nou titlu emblematic: *How USSR is governed*. Toate aceste studii aveau în vedere, în subsidiar, critica cea mai nimicitoare la adresa Statelor Unite și ajungeau la concluzia că Rusia nu era de o natură diferită, iar „guvernarea" ei nu era mai rea, pentru că se supunea cam acelorași reguli universale ale politicii. Acești noi sovietologi au educat numeroși elevi și, profitând de inflația de catedre universitare, le-au și ocupat. Cei din vechea gardă constatau că viitorul le era amenințat de propriii lor discipoli. Martin Malia lua toate măsurile de precauție imaginabile pentru ca elevii lui să nu sufere din cauza reputației sale proaste, dădea adesea de înțeles că nu avea deloc de-a face cu lucrările lor, pentru ca ei să aibă o șansă.

Malia și-a investit tot timpul în combaterea argumentelor acestei *New Sovietology*, fără nici un rezultat, după părerea mea. Doctrina respectivă era de o falsitate eviden-

tă, fără nici o legătură cu realitatea. Era inutil să încerci să convingi oameni animați de tot felul de pasiuni, mai puțin de adevăr. Ar fi fost mai potrivit, cred eu, să nu se acorde atenție acestui morman de inepții, care s-a risipit destul de repede — cel puțin sub formele lui primitive — după 1990. Măcar odată, timpul a scos adevărul la lumină. Amuzant e că elevii pe care îi formaseră noii sovietologi, dându-și seama că au fost induși în eroare, s-au întors adesea împotriva maeștrilor lor mediocri.

Aspectul asupra căruia Malia insista cel mai mult în demonstrațiile sale mereu sclipitoare era acela că sistemul sovietic se sprijinea pe *ideologie*. În această privință era de acord cu Soljenițîn, care enunțase teza respectivă cu o forță de neegalat în anul 1974, teză pe care eu, personal, o consideram ca fiind cheia misterului. Dar, dacă ideologia constituia fundamentul regimului sovietic, era dificil de explicat ce anume reprezenta ea, într-atât de deconcertantă și de incomprehensibilă era această noțiune abstractă pentru oamenii normali. Nu eram foarte mulți cei care realizam acest lucru, un soi de parolă între „noi" și „ceilalți". Annie Kriegel, în Franța, Michel Heller, dintre emigranții ruși, îl înțeleseseră pe deplin.

Și atunci a izbucnit primăvara poloneză. Malia era entuziasmat, a mers în Polonia și, după cum obișnuia, a analizat până în cele mai mici detalii acțiunile Solidarității, a ținut o cronică zilnică a evenimentelor. I-a întâlnit pe actorii principali ai mișcării. Lucrurile s-au desfășurat cam așa cum anticipase el. La fel ca toată lumea, a subestimat capacitatea *nomenklaturii* comuniste de a se menține în jocul politic. Revoluția din Polonia trebuia să se sfârșească, potrivit schemei lui, cu un „nou regim", dar societatea civilă era mai distrusă, mai coruptă, după patruzeci de ani, decât ne puteam imagina, în ciuda manifestărilor de energie și curaj de care tocmai dăduse dovadă, eliberându-se.

În acei ani, notorietatea lui Martin Malia era lipsită de răsunet și limitată la mediul academic. Impresia mea este că era mai celebru în Franța decât în Statele Unite. Or, în ianuarie 1990 el a publicat în *Daedalus*, o revistă de mare prestanță, foarte elitistă, un articol intitulat „To the Stalin Mausoleum". S-a semnat Z, fie din acea reținere de a publica și de care nu scăpase încă, fie mai curând pentru a-și proteja elevii. Ne aflam în plină *perestroika*, iar presa din lumea întreagă îl ridica în slăvi pe Gorbaciov și pretinsele sale planuri de reformă. Malia scria că regimul era imposibil de reformat și că Gorbaciov nu putea fi și nici nu era un reformator. Cu toate acestea, identitatea lui Malia a fost destul de repede descoperită și a devenit deodată celebru. *New York Times* a comparat acel articol cu faimosul articol al lui George F. Kennan, apărut în anul 1947 în *Foreign Affairs* și care indicase politica de urmat pentru toată perioada Războiului Rece ce se anunța.

De acum înainte, Malia a scris fără oprire. Circula în mediul de slavistică o adevărată legendă despre o carte al cărei conținut era cunoscut, pentru că fusese predat în cadrul unor cursuri admirabile, și pe care trebuia doar s-o transcrie, fără ca acest lucru să se întâmple însă vreodată. În fiecare an se stârnea din nou zvonul că acea carte urma să apară foarte curând. Și a apărut, în 1999, sub titlul *Russia Under Western Eyes*. O carte magnifică. Am încercat să-i descriu în *Commentaire* densitatea și originalitatea. Ideea principală este că Rusia se găsește în partea de jos a unei pante continue ale cărei vârfuri se află în Occidentul european. Aceasta înseamnă că Rusia nu are o natură diferită de a Europei, doar că este în întârziere cu douăzeci până la cincizeci de ani. În funcție de circumstanțele sale proprii, Europa proiectează asupra Rusiei prejudecățile sale, reveriile și temerile sale, care au prea puțin de-a face cu realitățile acestei țări încă necunoscute. Am avut câteva obiecții în această privință. Paralela este valabilă pentru instituții,

care într-adevăr au fost create în Rusia cu o întârziere considerabilă în raport cu Europa, dar nu mai ține dacă luăm ca punct de reper țara însăși. De exemplu, cum am putea face o comparație între splendoarea orașelor germane din secolul al XVI-lea și sărăcia totală a rețelei urbane rusești? Chiar și în vremea lui Alexandru al II-lea, „orașul N. din gubernia N." din romanele lui Dostoievski nu rezistă comparației cu orașele germane. Privind mai îndeaproape structura profundă a țării, în special structura politică și religioasă, diferența nu mai e de grad, ci de natură.

Discordanța dintre opiniile noastre rezona în pronosticurile cu privire la Rusia postcomunistă. Malia preconiza o „recuperare" rapidă. Acum, că se creaseră instituții pe deplin europene, Rusia își încheiase „marea revoluție" și intra în noile regimuri, așa cum procedaseră și Germania postnazistă sau Spania postfranchistă. Eu nu eram de aceeași părere, tocmai pentru că existase o distanță prea mare între starea reală a țării, nenorocită și devastată, lipsită de o societate veritabilă, și instituțiile sale, acestea devenind o fațadă înșelătoare, menită de altfel să înșele. Ele făceau parte din ceea ce Custine numea „meșteșugul rusului de a-i minți pe străini". Prin urmare, eu eram pesimist. Viitorul ne va juca poate un renghi și, fără să confirme sau, mai plauzibil, să infirme părerile vreunuia dintre noi, va rezolva situația într-un mod cu totul neașteptat.

În 1994, sub titlul *The Russian Tragedy*, Malia a publicat o versiune mult mai amplă a cursului editat pe ascuns de mine și părintele Rouleau în urmă cu cincisprezece ani, o versiune de astă dată în engleză, singura limbă în care acel curs nu fusese tradus. Nu găsesc în această carte remarcabilă energia și forța concisă proprie celeilalte cărți, *Comprendre la Révolution russe*. Este adevărat că subiectul fusese deja destul de mult discutat, iar studiul istoriei ruse era deja destul de răspândit. Argumentul noutății nu prea mai era valabil. În această carte, ca și în *Russia Under*

Western Eyes, Martin Malia lăsase să se întrevadă dragostea lui profundă față de Rusia, poate în memoria descoperirilor făcute în tinerețe, și în memoria, încă vie, a întâlnirii cu Anna Ahmatova. Nu aluneca însă în slavofilismul naiv, nici în rusismul necondiționat care atinge adesea numeroși cercetători în slavistică și-i face să-și piardă simțul măsurii.

Martin continua să-și înfrunte adversarii intelectuali. Trebuie să menționăm aici disputa pe care a avut-o cu Richard Pipes, care moștenise catedra de la Harvard, unde ar fi trebuit să fie prietenul nostru. Pipes scrisese numeroase cărți cu vână, foarte serioase, foarte bine documentate din arhive și ample bibliografii. Lucrările sale *Struve* și *Russian Revolution*, de exemplu, sunt indispensabile *reference books*[4]. Se opunea într-o singură privință esențială lui Malia: pentru el, Rusia era Rusia, acea Rusie văzută de un polonez (se născuse la Teschen) care trăise anumite experiențe legate de această țară. În opinia lui, Rusia era o țară care nu cunoscuse niciodată proprietatea și dreptul, un „stat patrimonial" în care totul, de la pământ până la oameni, aparține statului. În acest sens, Rusia sovietică era doar o prelungire a Rusiei dintotdeauna. Mult mai savant exprimat, era de fapt viziunea lui de Gaulle asupra URSS. În ochii lui Malia, această viziune era greșită, deoarece nu ținea cont de rolul central al ideologiei, acest *diamat* în care nimeni nu credea, dar despre care toată lumea trebuia să „vorbească", această covârșitoare predică care a făcut ca regimul să reziste vreme de șaptezeci de ani. În această privință, eram de părere că Malia avea dreptate. După 1990 însă lucrurile s-au complicat.

Statul rus a aruncat ideologia la gunoi și s-a comportat de parcă ea n-ar fi existat niciodată. Pe de altă parte, nici

[4] Pipes a colaborat îndeaproape cu Reagan. Cam cu doi ani înainte de prăbușirea sovietismului, m-a anunțat că regimul urma să cadă în aproximativ doi ani.

nu a blamat-o. Nimeni nu a fost pedepsit pentru că ar fi comis crime în numele acestei ideologii, nu eşti „blamabil" dacă ai fost comunist. Nici în Rusia, nici în alte ţări, comunismul nu a fost tratat la fel cum fusese nazismul. Rolul de justificare a noului regim nu mai este solicitat „ideologiei" marxist-leniniste, destrămată dintr-odată, ci pasiunilor mai naturale cu care era aceasta asociată, şi anume naţionalismul, un rest considerabil de imperialism, exclusivismul religios clar marcat de neologismul „ortodoxism" — adică ortodoxia redusă la ideologie. „Democraţia" este doar un cuvânt din vocabularul cu uz extern, prea puţină lume din Rusia acordându-i atenţie, necunoscându-i nici măcar semnificaţia. Comportamentul celor de la conducere, atât în cadrul ţării, cât şi în afară, se ghidează, aşadar, după principii asemănătoare celor ale fostului stat petersburghez. Acţiunile seamănă însă, tot mai mult, odată cu preluarea puterii de către Putin, celor caracteristice bolşevismului. Astfel, raportul dintre „administraţia prezidenţială" şi Dumă seamănă din ce în ce mai mult cu raportul dintre secretariatul comitetului central şi sovietul suprem. Metodele de menţinere a unei influenţe sau dominări asupra „vecinilor apropiaţi" seamănă cu cele prin care fuseseră supuse Caucazul sau Ucraina. S-a produs cumva o întoarcere la bolşevism? Nu. La „eterna Rusie"? Nu. Bolşevismul îşi găsise reţetele de guvernare în vechea Rusie sau în fostul imperiu petersburghez, care reprezentau în ansamblu reţetele clasice machiavelice ale tuturor statelor, pur şi simplu ceva mai primitive decât acelea din Occident, un pic mai tătare, turceşti sau bizantine, dar croite din acelaşi material. Bolşevismul le-a ridicat doar la un anumit grad de cruzime, de radicalitate, de nebunie, la care nu se gândise nici un alt despot oriental înainte. Şi aceasta din cauza ideologiei justificatoare care comanda totul şi permitea totul. Atunci când ideologia a dispărut, noul stat rus postcomunist a continuat să facă ceea ce ştia el să facă, dar a recurs

la o doză de moderație care-l aseamănă cu vechiul regim, păstrând însă și deprinderile din vremea lui Lenin, Stalin și Brejnev. Nu a schimbat, de pildă, corpul diplomatic: acesta trăiește cu impresia că îndeplinește cam aceleași îndatoriri. Scopul său nu este acela de a atinge un echilibru stabil, ci de a câștiga poziții asupra partenerului (adversarului). Este vorba despre aceeași formulă a lui Lenin: *kto kogo*, care *pe* care. Nu a schimbat nici poliția politică, nici serviciile de informații, mai active ca niciodată. În cele din urmă, Malia continuă să aibă dreptate în confruntarea cu Pipes, deși acesta pare să se înșele cu mult mai puțin. Ideologia a schimbat natura vechiului stat rus, iar dispărând, ea nu l-a lăsat nicidecum vindecat, ci infectat. Nu știm cât timp va trebui să treacă până când vor dispărea sechelele.

Necrologul din *New York Times* îl prezintă pe Malia ca pe un *devout catholic*, catolic fervent. În general, o asemenea caracterizare nu este laudativă, sugerând un fel de handicap mintal, un fel de imbecilitate. Nu-i este proprie lui Malia, considerat de către cei care l-au cunoscut ca fiind unul dintre cei mai inteligenți americani. *Devout*? N-aș ști cum să-l caracterizez. Malia era în această privință, ca și în altele, de o discreție desăvârșită. Mi-a mărturisit că la un moment dat se gândise să intre în Societatis Jesu și că efectuase *Exercițiile* spirituale*, având o părere foarte bună în privința lor. Mi s-a părut a fi un practicant regulat și că nu lipsea decât absolut ocazional de la slujba de duminică. Mai mult de-atât nu știu.

În anii lui din urmă, sănătatea i se șubrezise. Făcuse un infarct și suferea de stenoză de canal vertebral și rahidian, foarte dureroasă, care-i îngreuna mersul și anunța o cvasiparalizie. O dublă pneumonie i-a scurtat calvarul, stingându-se din viață la optzeci de ani. A lucrat până în ultima

* Ale Sfântului Ignațiu de Loyola, întemeietorul Companiei lui Isus (*n. t.*).

clipă. În iunie 2003, când l-am văzut pentru ultima dată, m-a anunțat că-și terminase cartea despre anatomia comparată a marilor revoluții.

În ciuda devotamentului față de prieteni, Martin Malia era un om rezervat, la început destul de distant, ceea ce-i conferea vieții lui un aer misterios și-i sporea izolarea intelectuală, singurătatea pur și simplu. N-avea ca rude decât o soră văduvă, care trăia pe coasta de est și a murit înaintea lui, și câțiva nepoți, cărora nu le-a permis să aibă grijă de el. Nu m-am putut duce la înmormântarea lui și nu știu cine l-a însoțit pe ultimul drum. Avea un mic apartament la Paris, pe care voia să-l lase Universității Harvard, pentru a-și caza studenții. Mai urmează să-i apară cartea (a cărei schiță o am) și să se afle dacă a lăsat în urmă și alte manuscrise.

LA ORIGINILE RELIGIOASE ALE LUI MAI '68[*]

Principala problemă de judecată pe care o pune fenomenul „mai '68" ține de discordanța dintre *logos*-ul acestei mișcări și *pathos*-ul ei, adică, mai simplu spus, între discursul actorilor și ceea ce voiau sau simțeau în realitate. Limbajul participanților la mișcarea '68 din Franța a fost în esență acela propriu comunismului sau mai curând hipercomunismului, fără deghizarea patriotică, reformistă sau de altă natură pe care o impune viața politică reală a unui mare partid. Un limbaj, prin urmare, stângist, anarhist, anarho-sindicalist, îmbinat cu estetism în mediul studențesc și intelectual. Sloganul revoluționar încearcă să-și asimileze invenția verbală, o poezie a jocului de cuvinte aflată undeva între suprarealism și anarhism, al cărei model fusese difuzat de poetul național al acelei vremi, Béranger-ul acestei generații, campionul tuturor aptitudinilor și al tuturor demagogiilor, Prévert. O dezlănțuire verbală împotriva burghezilor, a polițiștilor, a preoților, combinată cu marxism revoluționar și freudism libertar, a constituit, așadar, fundalul „discursului" din 1968. Și totuși, participanții la acea mișcare intenționau să spună altceva, fără să reușească. Locvacitatea lor compensa această neputință.

Distanța dintre intenția profundă și exprimarea ei a reprezentat miezul explicațiilor psihanalitice apărute curând

[*] Eseu apărut în *Commentaire* nr. 97, 2002.

după aceea, care s-au lovit repede de propriile limite intrinsece (complexul lui Oedip, revolta împotriva tatălui...). Ele au avut meritul de a fi subliniat contribuția inconștientului în aceste evenimente, inconștient căruia nu-i vom acorda un statut freudian. O altă consecință a acestei distanțe stă în anularea valorii documentare a aproape întregii literaturi produse în preajma anului 1968 de către actorii mișcării. Nu sunt prea multe idei de reținut din aceasta, într-o încercare de a o înțelege. Cele câteva cărți pertinente au fost scrise de autori din afară și ostili. După câte știu, cele mai bune două cărți scrise pe această temă sunt *La Révolution introuvable*, a lui Raymond Aron, și *Le Bloc-notes d'un contre-révolutionnaire ou la gueule de bois*, a lui Piotr Rawicz. Cea dintâi, pe un ton superior și cu un stil magnific, pune la dispoziție o formidabilă analiză politică a situației universitare, a dispozitivului politic interior și extern al Franței: descrie cadrul care a conferit acelei izbucniri nuanțele și temperatura sa proprie, dar nu precizează și natura izbucnirii. Cea de-a doua este plină de mirare, de dispreț, de disperare. Piotr Rawicz era un proaspăt imigrant, sosit din Polonia comunistă. Este ușor de ghicit starea sa de spirit. După puțină vreme avea să se sinucidă. Și totuși, „misterul" '68 rămâne la fel de nepătruns.

Efectul cel mai evident al momentului '68 îl constituie căderea autorității, mai exact a autorității care se exercită de la om la om: aceea a profesorului asupra elevului, a patronului asupra angajatului, a episcopului asupra preotului de parohie, a soțului asupra soției, a părintelui asupra copilului etc.

Fenomenul a fost analizat ca o extensie brutală a democrației. Revoluția americană și cea franceză instituiseră democrația doar în organizarea politică: cetățeanul nu se supune decât lui însuși, legii pe care și-a impus-o singur prin intermediul reprezentantului său. Cantonată vreme

de un secol și jumătate în organizarea politică, democrația depășește de acum înainte limitele acesteia și se extinde asupra tuturor relațiilor care structurau societatea prin principiul subzistent al autorității. Momentul 1968 poate fi raportat, așadar, la momentele 1987 sau 1989, ca o mare mișcare în avanpremiera revoluției. Cele două etape ale acestei revoluții sau, dacă vreți, cele două revoluții au probabil aceeași importanță și își desfășoară la infinit urmările. Aspectul a fost atenuat pentru că s-a creat obișnuința de a corela 1789 și 1917. Revoluția din Octombrie, în fapt, pretindea că făcuse un decisiv pas înainte, promis încă din 1794. În prezent, se știe că nu există nici o legătură de acest gen. Ea nu a reprezentat o mișcare a societății, ci o parantеză temporară (70 de ani!) a întregii societăți. În schimb, momentele 1989 și 1968 pot intra cu adevărat în corelație, fiecare fiind extensia logică a celuilalt.

Este remarcabil că cea de-a doua revoluție a început și a înregistrat cele mai mari efecte în cele două țări care o inițiaseră și pe cea dintâi, America și Franța, și în aceeași ordine cronologică. Și, așa cum Revoluția Franceză a adoptat un aspect și un stil diferite de cele ale Americii, tot așa stilul din '68 a fost diferit în fiecare dintre cele două națiuni: mai violent, mai ideologic în Franța, provocând anumite dezechilibre imposibil de reglat, și mai moral în Statele Unite, adaptând calm noile norme la sistemul său juridic, care-și păstrează întreaga autoritate, ceea ce nu este cazul în Franța.

Schimbările produse în planul moravurilor au fost imense. Chiar și acolo unde corpurile ierarhice sunt păstrate, au trebuit luate măsuri de precauție. Biserica nu mai îndrăznește să pronunțe excomunicări, colonelul își rostește comenzile pe un ton mai puțin tăios, în fabrici nu mai există patroni și angajați, ci colaboratori, pe care nu-i mai conduce șeful de personal, ci de care are grijă însuși directorul sau, și mai bine, managerul de resurse umane. Și noi

am putea spune, precum Lamartine, că am trecut de „tropicul zbuciumat al unei alte omeniri", dar nu l-am putea caracteriza cum se cuvine, deoarece literatura, care ar trebui să ne ajute în acest demers, abia dacă se referă la el. În America, autori precum Updike au reușit să facă acest lucru la douăzeci de ani de la eveniment. În Franța, procesul a demarat foarte recent. La urma urmei, și Balzac și Stendhal așteptaseră anul 1830.

Prăbușirea autorității afectează în esență toate relațiile care puteau fi considerate drept metafora sau analogia relației părinte/copil. Din acest motiv, psihanaliștii au găsit în acest fenomen o bogată materie primă pentru interpretările lor. Această metaforă sau analogie structurează textele sacre ale civilizației noastre. De aceea merită să abordăm fenomenul '68 nu numai din perspectivă politică, ci și din perspectivă religioasă.

Mișcarea '68 nu a atins lumea religiilor orientale. Nu a afectat nici islamul, unde supunerea față de Dumnezeu nu îl transformă pe Dumnezeu într-un tată. A-l numi astfel este pentru musulmanul ortodox un antropomorfism vecin cu sacrilegiul. A atins, în schimb, lumea ebraică și creștină, unde atributul lui Dumnezeu ca tată este primordial, din el decurgând, după cum spune Sfântul Pavel, orice legătură de paternitate. Tatăl ceresc este singurul părinte pentru care acest atribut nu este o calitate secundară și pasageră, ci calitatea fundamentală, astfel încât orice altă paternitate decât a sa, fie ea fizică, spirituală, socială, nu este, în teologie biblică, decât o imagine mai mult sau mai puțin apropiată de a sa.

După cum se știe, mișcarea a demarat în Statele Unite cu câțiva ani buni înainte de 1968, luând imediat o nuanță de protest moral și religios. Revoluțiile americane se plasează undeva între Revoluția din Anglia, care s-a exprimat pe de-a-ntregul în limbaj religios, și Revoluția Franceză,

de expresie filozofică și politică. Punctul de plecare l-a constituit repararea nedreptății făcute negrilor, evoluând apoi într-o contestare de ordin moral a legitimității Războiului din Vietnam, după aceea în contestarea unui anumit număr de reguli până atunci normative ale societății. Căderea autorității nu a influențat grav nivelul de devoțiune generală a religiei democratice americane. Mai întâi de toate, autoritatea era mai puțin solidă în protestantism, unde de multă vreme problema adevărului dogmatic nu mai era cu adevărat percepută ca origine și fundament al autorității. Numărul mare de Biserici, dintre care nici una nu revendica autoritatea infailibilă, a permis receptarea flexibilă și diferențiată a acestei *revival* mai mult morale decât dogmatice. Marile religii care păstraseră o tradiție teologică precisă și seculară au avut de suferit în favoarea noilor *Churches* și a noilor *Cults*, care au profitat mai mult de pe urma milenarismului confuz al acelei epoci. Femeile au fost acceptate în rândurile preoțimii, iar homosexualii în cadrul congregației. *So what*? Acest *reshuffling* al cultelor nu a răsturnat tabloul religios al Statelor Unite. Biserica Catolică americană, în schimb, a fost cea mai zdruncinată și nu a mai evoluat. În Canada franceză, aproape că s-a volatilizat.

În Europa, prima mare instituție care a fost afectată de pierderea autorității a fost Biserica Catolică romană. Criza s-a stârnit în cadrul Conciliului Vatican II, pentru a izbucni cu toată forța imediat după încheierea lui, începând deci din 1964–1965. Scopul Conciliului fusese acela de a demara un *aggiornimento*, devenit necesar în contextul noii situații istorice create de război, și de a îngădui eliberarea tensiunilor intraecleziale, de a le canaliza, de a preveni și vindeca o boală periculoasă. Toate acestea apăreau pe hârtie. Documentele emise în urma Conciliului sunt în spiritul credinței catolice sau marchează o mișcare omogenă a acelei credințe. Exista un singur aspect în care Conciliul

aducea o modificare serioasă. Până la acel moment, Biserica romană considerase că adevărul a cărei păstrătoare se socotea ea nu conferea autoritate prin sine și prima ceea ce se numea, încă din vremea Luminilor (nu de la Reformă, care propovăduia aceeași doctrină precum Biserica în această privință), libertatea de conștiință. *Syllabus*-ul condamna următoarea propoziție: „Fiecare om are libertatea de a alege religia pe care o consideră ca fiind adevărată întru lumina rațiunii." Pluralismul religios era tolerat *in hypothesi* și respins *in thesi* în favoarea statului catolic confesional. În numele principiului libertății actului de credință, Conciliul a revenit asupra poziției sale, nu fără dezbateri furtunoase, și a proclamat: „Dreptul la libertatea religioasă își are fundamentul real în însăși demnitatea persoanei umane." El a precizat chiar că „dreptul la această eliberare de orice constrângere rămâne valabil chiar și în cazul celor care nu îndeplinesc obligația de a căuta adevărul și de a subscrie la acesta". Nu exista nici un motiv pentru care să se producă schisma, și totuși ea s-a produs.

Mini-schisma integristă nu reprezintă, cu toate acestea, mare lucru în comparație cu deflagrația care s-a produs imediat după încheierea Conciliului și al cărei suflu distrugător este departe de a se risipi, la mai bine de treizeci de ani de atunci. Astfel, Conciliul nu spărsese buba, nici nu rezolvase tensiunile. La citirea documentelor, este clar astăzi că anumite formulări fuseseră alese pentru caracterul lor echivoc, stând astfel mărturie pentru faptul că nu s-a dorit împăcarea tendințelor opuse. Vom regăsi deci, sub o altă formă, aspectul deja subliniat: textele nu arată intenția profundă a celor care se vor dovedi a fi în Biserică „susținători '68" deosebit de radicali. Impecabila ortodoxie a documentelor nu lasă să se întrevadă nimic.

Efectul cel mai evident în perioada imediat următoare Conciliului îl reprezintă pierderea de autoritate a Curiei romane. Pluralismul religios s-a propagat în interiorul

Bisericii înseși, pentru a lua forma pluralismului dogmatic. Nu numai credincioșii, dar și clerul se simt autorizat să opteze liber pentru ceea ce fusese primit din vremuri imemoriale ca normă a credinței, acceptând-o totuși oficial, dar conferindu-i un alt sens decât acela al Curiei. Episcopul din ziua de azi se vede adesea nu în rolul de arbitru suveran care mărturisește credința, ci în acela de împăciuitor al părerilor opuse, plasându-le în același context și mascând contradicțiile, pentru a menține în dioceza lui o unitate de fațadă. Probabil că nu mai știe foarte bine ce ar trebui să creadă, de vreme ce a fost conceput un catehism de dimensiuni atât de mari ca să i-o reamintească.

S-a vorbit despre o *protestantizare* a Bisericii romane. Ar fi mai corect să vorbim însă despre o *anglicanizare*. Anumite documente fundamentale ale Bisericii Anglicane sunt într-adevăr astfel întocmite încât pot fi citite multiplu, dând satisfacție simultan diverselor mișcări din Biserică, *High*, *Low* sau *Broad*. Și atunci *the glorious comprehensiveness* se limitează să salveze o fațadă superbă, dar în spatele căreia nu mai știm ce se ascunde. Cochilia catolică este la fel de găunoasă. Este mai fragilă sau mai puțin superbă pentru că nu este susținută de orgoliul unei națiuni anume și nu trebuie să întrețină nici o fațadă.

Sub influența irezistibilă a democrației, principiul antic al libertății actului de credință, principiul modern al libertății religioase s-au confundat în libertatea generală de opinie. A rezultat de aici o relativizare a formulelor de credință pentru toți cei care înțeleg de acum înainte ca fiind dreptul lor să le supună propriei interpretări. Or, autoritatea în Biserică venea numai și numai din pretenția acesteia de a deține adevărul.

Este de înțeles de ce autoritatea papală ezită de acum să exercite formele canonice de odinioară. Deși nu cedează nici o frântură din drepturile sale, ea preferă să se prevaleze cât mai puțin de acestea de teamă să nu fie contestată.

Iată de ce Conciliul hotărâse chiar înainte de a se reuni că va fi „pastoral" și nu va pronunța sentințe. În perioada cea mai critică, Paul al VI-lea, poate cel mai nefericit papă din Istorie, a preferat să-și profeseze crezul (de altfel, perfect tradițional și întocmit în mare parte de Maritain) în numele său propriu. Și, într-adevăr, această confesiune a fost receptată mai puțin ca o normă de credință în Biserică, cât ca credință personală a lui Montini, papa, oarecum ca opinie a sa proprie. Ioan Paul al II-lea, a cărui carismă mediatică este imensă, recurge la aceasta pentru a reînsufleți credința în rândul mulțimii, prin alăturarea la propria-i persoană, și deci la ceea ce poartă aceasta implicit în sine. Dar nu poate face nimic pentru ca definițiile, pronunțate cu prudență, să fie acceptate cu o supunere sinceră de către maeștrii care au misiunea de a instrui și care nu mai riscă mare lucru dacă se declară împotriva lor, discret sau nu, contrazicându-le.

Vom vedea în continuare premisele Conciliului amintit. Se putea oare prevedea această pierdere de autoritate? Cauzele sale generale am încercat să le explic, destul de stângaci, în alt loc (*Dilemele mântuirii*). Fenomenul are însă și anumite cauze particulare. În acest sens, putem aborda ca pe un adevărat document istoric *Le Journal d'un théologien*, al lui Yves Congar, publicat la Editions du Cerf (Paris, 2000, 460 de pagini). Este vorba despre perioada 1946–1956, jurnalul fiind editat și prezentat imparțial și pătrunzător de către un istoric profesionist, Etienne Fouilloux.

Congar aparține unei generații geniale. Perioada interbelică fusese teatrul unei renașteri catolice la scară redusă. După ce aproape că fusese expulzată din societatea politică de către Republica radicală, Biserica a reușit să se reintegreze îmbrățișând cauza naționalistă. Alianța sa cu naționalismul, de la afacerea Dreyfus la Acțiunea franceză, nu-i adusese, ca să ne exprimăm blând, decât rezultate

fericite. Și totuși, nu toți catolicii se compromiseseră. În viața intelectuală, cei rămași erau importanți. Nume precum Gilson, Maritain, Gouhier, Marrou sunt și astăzi dacă nu influente, cel puțin respectate pe bună dreptate de mai toată lumea. Ordinele savante, dominicane și iezuite în primul rând, reușiseră să fondeze și să sprijine instituții de formare a căror soliditate și seriozitate merită întreaga admirație.

Astfel încât, imediat după război, Biserica din Franța a beneficiat de talentele unei pepiniere de distinși teologi, mai adaptabili decât cei dinainte de război — marcați, precum Garrigou-Lagrange, de o redutabilă rigiditate — și care au știut să se orienteze în vremurile grele. Acești teologi, cu excepția unuia (Chenu), au reușit de asemenea să reziste ispitei progresiste a anilor '50 și '60, ce poate fi văzută ca o nouă și distrugătoare tentativă de a reintegra societatea, după jenantul episod Pétain: la iezuiți, de Lubac, Fessard, Daniélou, Bouillard, la dominicani, Chenu, le Guillou, Congar, la oratorieni, Bouyer.

Ce frapează prima dată la citirea *Jurnalului* lui Congar este că avem de-a face cu un spirit temeinic educat, savant, cunoscător riguros al limbilor antice și moderne, stăpân pe instrumentele lingvistice, pe sistemul său filozofic, pe teologia sa. În lumea laică, ar fi fost un profesor remarcabil.

Descoperim cu interes parcursul său intelectual și spiritual. Originile vocației lui sunt destul de tipice tuturor clericilor din generația sa. O familie cucernică din provincie (Ardennes), întâlnirea de timpuriu a unui preot care-i devine model și călăuzitor... Fidel tradiției ordinului său, Congar este un discipol al lui Toma d'Aquino, dar nu vrea să se limiteze la neotomismul adesea strict și obligatoriu care domină în acea vreme. Este epoca în care iezuiții și dominicanii se reîntorc la surse, deschid Patrologia Sfinților Părinți greci și caută o teologie care să nu decurgă pe de-a-ntregul din scolastică. Vocația sa îl orientează în

două direcții, înspre un echilibru mai stabil în cadrul Bisericii între cler și lumea laică și înspre ecumenism; este vorba, altfel spus, despre deschiderea înspre ortodocși și protestanți. Vorbitor de limba franceză și germană, Congar cunoaște foarte bine gândirea luterană. În anul 1937, scrisese o lucrare voluminoasă, primul compendiu ecumenic, *Chrétiens désunis*. În 1950, o amplă propunere de reformism fără ruptură: *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise*.

Vom trece în revistă problemele pe care le-a avut Congar cu Roma, începând de la această dată. Cu cine anume? Nu cu papa ca atare, un Pius al XII-lea al ultimilor ani, ispitit de detașarea mistică, dar încă foarte atent la ceea ce el socotea a fi principalul pericol, și anume comunismul. În acest sens, este uimitor faptul că unul dintre reproșurile care i se adresează cel mai frecvent acestui pontif este tocmai anticomunismul intransigent, de parcă nu tocmai simțul său politic s-a dovedit a fi cel mai pertinent și cel mai justificat de către istorie. Și nici propriu-zis cu Curia, unde Congar avea prieteni și protectori, nici cu superiorii din ordinul său, preocupați să aranjeze lucrurile. Ci cu un organism care căpătase în acei ani un rol abuziv: Sfântul Oficiu.

Potrivit jurnalului lui Congar — desigur, ar trebui să se poată asculta și *altera pars*, dar se pare că jurnalul aduce destule probe în acest sens —, „suprema congregație" sau Sfântul Oficiu a dobândit nuanțe stranii. Este un tribunal de drept inchizitorial, adică se presupune că nu discută în contradictoriu cu cel chestionat. El demarează investigația încet și în secret. Primește denunțurile și nu spune de unde vin și cine le-a trimis. În acei ani pare extraordinar de preocupat de propria-i autoritate. Refuză cu ostentație să se lase influențat de intervențiile cele mai sus-puse, din partea cardinalilor din Cetatea Vaticanului, din partea superiorilor din ordin, poate chiar din partea papei. Își emite cu ton superior sentințele și excomunicările și se pare că cea dintâi preocupare a Sfântului Oficiu este să distrugă

erezia modernismului care renaște permanent după condamnarea lui de către Pius al X-lea, în ciuda sau din cauza modalității în care ea fusese reprimată, adică plin de suspiciune și brutalitate. Cea de-a doua preocupare o reprezintă progresismul, manifest în acei ani prin preoții muncitori. În principiu, nu se poate spune că acele preocupări nu erau justificate, doar că șochează metodele și mijloacele prin care au fost puse în practică.

Rușinos în acest sens este faptul că (la fel ca părintele de Lubac, care a intrat la rândul lui în dispută) Congar nu avea nimic de-a face cu progresismul, iar reformismul lui nu poate fi cu adevărat caracterizat ca modernist. Tot jurnalul este, prin urmare, împânzit cu cereri de anchetă, repetate și mereu rămase fără răspuns, ipocrite și viclene din partea Sfântului Oficiu și cu protestele bietului Congar, care nu reușește să se facă auzit sau înțeles.

Imaginea care reiese din jurnalul său este aceea a unui om viguros, onest, simpatic. Devotat și credinței sale, și ordinului său, el nu a ezitat să protesteze violent și cu bună-credință. Metaforic, face ceva pe Sfântul Oficiu, iar o dată chiar literalmente. Alteori face prea mare gălăgie. Are anumite trăsături un pic narcisiste, specifice oricărui gânditor care ține înainte de toate la „opera lui". Este exilat pe Pământul Sfânt, apoi la Cambridge. Din câte povestește, parcă ar fi fost în Siberia. Se plânge din cauza atmosferei ploioase din estul Angliei, în termeni care s-ar potrivi mai degrabă unei descrieri a Magadan-ului sau Kolîmei. Trebuie totuși să recunoaștem că persecutarea era injustă și insuportabilă. Ea a stimulat în cazul lui Congar, după cum era de așteptat, complexul antiroman al unui galican de spiță veche. Nici smerenia (ceea ce el numea „mariolatrie"), nici formele romane ale autorității nu-l agreează. Cei de la Roma adoptă un stil patern, aparent binevoitor, fals indulgent, indirect, evaziv, care este cu adevărat, obiectiv privind lucrurile, dezagreabil.

Dar nu acesta ar fi cel mai grav aspect, ci faptul că e înconjurat de prostie. Congar (ca și de Lubac) este un spirit de calitate. Or, el are impresia, probabil îndreptățită, că are de-a face cu idioți care nu înțeleg situația, nici semnificația acțiunilor sale, nici natura lor. Ceea ce induce reacții de tip galican. Încă de la Arnauld, de la Pascal, francezii au avut permanent sentimentul intim că erau mai inteligenți și mai documentați decât clerul roman. Există o fărâmă de naționalism inconștient în acest jurnal. Oricât de limitați ar fi fost examinatorii supremei congregații, nu era cu totul greșit să se îndoiască de Biserica din Franța. Dar puteau, trebuiau să facă un efort de gândire și să se ridice în mod real la înălțimea intelectuală a celor cărora aveau misiunea de a le cerceta nivelul de credință.

Publicarea acestui jurnal se oprește în anul 1956. În 1960, Congar află cu surprindere că a fost numit consultant al Comisiei teologice preparatorii de la Conciliul a cărui convocare o anunțase Ioan al XXIII-lea. Va juca un rol foarte important acolo, iar continuarea jurnalului este așteptată cu nerăbdare. Despre Congar se știe că a fost pe deplin reabilitat, primind chiar, cu puțină vreme înainte să se stingă, demnitatea de cardinal.

La ce concluzii am putea ajunge? Că prăbușirea autorității a fost pregătită în cadrul Bisericii de un anumit abuz de autoritate. Că în sânul ei se dezvoltase un organism ce-ar putea fi calificat drept polițienesc în alte instituții. Că, la fel ca în orice organism despotic și închis în sine, s-a extins o anumită sărăcie spirituală, uneori chiar inepția, disprețul față de cunoaștere și gândire, întrucât nici un despotism nu rămâne pentru multă vreme luminat. E deja un refren clasic.

Probabil că în toate sectoarele unde s-a prăbușit autoritatea se produseseră și abuzuri de autoritate. Ele erau evidente în cadrul universității. „Mandarinii", care au fost

umiliți cumplit, erau cel mai adesea niște oameni de treabă, dar erau prinși într-un sistem unde autoritatea, abuzul de autoritate, era o ispită, iar mulți dintre ei îi căzuseră victime. Starea de relaxare, de destindere care a urmat momentului '68 nu-și avea sursa într-o iluzie. Cel puțin la început. Comportamentul în societate, de la vârf până la bază, a devenit mai puțin încordat. Nimeni nu și-ar dori să se întoarcă la genul de relații covârșitor ierarhice care domneau înainte.

Cu toate acestea, faptul că abuzul de autoritate în cadrul Bisericii s-a petrecut după cum povestește Congar are consecințe foarte importante. Într-adevăr, prăbușirea autorității s-a manifestat mai întâi ca triumf chiar al celor două tendințe pe care Sfântul Oficiu se străduia să le condamne, progresismul și liberalismul relativist al modernismului.

Progresismul a izbucnit în principal în Franța, apoi în America Latină. În Franța, aceeași dorință de a reintegra societatea care determinase în prima jumătate a secolului adoptarea naționalismului a condus în cea de-a doua jumătate la subscrierea la socialism. Biserica din Franța și-a amintit atunci că avusese în trecut o tradiție socialistă ce înflorise în jurul anului 1830. Revigorând însă această tradiție, ea a pironit-o pe ideea comunistă, extrem de viguroasă în anii '50 și '60. Părintele Chenu, remarcabil istoric al gândirii secolului al XII-lea, își închipuia că se putea face cu Marx (de fapt, cu Lenin) ceea ce făcuse Sfântul Toma cu Aristotel și a sfârșit prin a susține ideologia, exact lucrul de care s-a ferit Congar, împreună cu cei mai capabili din generația sa. În America Latină, așa-numita teologie „a eliberării" era un marxism-leninism cu greu mascat. El este răspunzător pentru pierderile masive suferite de Biserica Catolică în favoarea baptismului. La urma urmei, dacă ești creștin, nu ești mai devotat creștin îndreptându-te spre baptism decât militând pentru „eliberare"? Modernismul a evoluat în relativismul general pe care-l emite în

mod natural democrația pluralismului religios și dogmatic. Nici Congar, nici amicii săi nu au mers în această direcție, ba dimpotrivă, dar nu erau îndeajuns de puternici pentru a contracara mișcarea generală.

Asemenea derive s-au putut produce pe scară largă pentru că efortul de gândire își pierduse vâna în mulțimea clericilor, iar nucleele intelectuale vii fuseseră izolate (Congar a fost multă vreme lipsit de învățături) sau descurajate. Privit obiectiv, ceea ce șochează cel mai mult în cazul progresismului sunt prostia și ignoranța. Tot „circul" desfășurat pe tema „clasei muncitoare pierdute", pe căutarea unei „a treia căi" între capitalism și socialism (adică sovietismul) n-ar fi fost posibil dacă ar fi circulat un minimum de informație, o minimă comunicare între cei care „știau" — și erau destui și gata să-și împărtășească generos competența — și mediul clerical. În ceea ce privește relativismul generalizat, el nu va fi înlăturat decât dacă Biserica va reuși să ne convingă că adevărul a cărui păstrătoare se consideră a fi este adevărul adevărat. Va fi nevoie de un mare efort intelectual în acest sens. Cu siguranță, este mai ușor să aplici în „plan social" sau să repeți la scară mică temele umanitare.

Într-o privire de ansamblu, observăm că vreme de secole edificiul civilizației Europei latine concentrase în Biserică responsabilitatea gândirii și resurselor care-i sunt necesare. Controlul asupra acestora i-a scăpat însă în secolul al XVII-lea, conferind Revoluției Franceze stilul său particular. Cea de-a doua revoluție franceză, aceea din 1968, a surprins Biserica într-un moment de paralizie intelectuală parțială, ceea ce nu i-a dăunat doar ei, ci și tuturor instituțiilor pe care le formase, care depindeau de ea prin proveniență sau participare — universitatea, școala, familia — și care și-au pornit propria revoluție în urma ei sau poate după modelul ei. *Jurnalul* lui Congar face lumină pe o minusculă, dar reprezentativă porțiune din această

vastă mișcare. Trebuie să sperăm — și cu toții, creștini sau nu, avem același interes în acest sens — că reparațiile se vor produce la timp, mai ales că se profilează noua provocare a islamului.

CUPRINS

Trei ortodoxii *5*
Islamul *58*
Deja... nu încă... ..... *77*
Arta și creștinismul *92*
Imaginea divină *120*
Cum să recunoști comunismul
ca structură a păcatului *139*
Frontierele Europei *159*
Situația Bisericii Catolice.
În pragul unui pontificat *177*
De ce le este teamă francezilor? *226*
Despre istoria Rusiei *237*
Teze cu privire la Rusia trecută și prezentă *255*
Dostoievski *293*
Despre Sebastian Haffner și revoluția nazistă *313*
Martin Malia *330*
La originile religioase ale lui mai '68 ..... *346*

Eseurile strânse în acest volum ne prilejuiesc reîntâlnirea cu trăsăturile definitorii ale lui Alain Besançon: gândirea provocatoare, sinteza erudită, analiza judicioasă, formula memorabilă. Temele care l-au consacrat pe autor în mediile liberale veritabile, ce se revendică de la Tocqueville și Aron, și care l-au făcut popular în Europa de Est reapar în textele publicate acum în traducere românească, poate cu un plus de expresivitate ironică și eleganță radicală: problema teologico-politică, teologie și estetică, ideologie și politică (îndeosebi în lumea rusă și sovietică, precum și în Franța), literatură și istorie, Biserică și societate, construcția europeană.

Într-o lume care-și caută fără mare succes matca, aceste exerciții de libertate intelectuală ne pot servi drept reper și inspirație.

De același autor

Originile intelectuale ale leninismului

Nenorocirea secolului. Despre comunism, nazism și unicitatea „Șoah"-ului

ISBN 978-973-50-1556-5